SAHIRON SYAMSUDDIN

HERMENEUTIKA DAN PENGEMBANGAN ULUMUL QUR'AN

(Edisi Revisi dan Perluasan)

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
جمعية القراء والحفاظ نهضة العلماء

HERMENEUTIKA DAN PENGEMBANGAN ULUMUL QUR'AN

(Edisi Revisi dan Perluasan)

HERMENEUTIKA DAN PENGEMBANGAN ULUMUL QUR'AN

(Edisi Revisi dan Perluasan)

SAHIRON SYAMSUDDIN

Pesantren Nawesea Press, 2017

Katalog Dalam Terbitan (KDT)
HERMENEUTIKA DAN PENGEMBANGAN ULUMUL QUR'AN
Yogyakarta, 2017
vi + 194; 14,8 x 21 cm

Penulis : Sahiron Syamsuddin
Editor: :
Desain Sampul : Narto Anjala
Tata Letak Isi : janoerkoening

Penerbit:
PESANTREN NAWESEA PRESS
Jalan Raya Yogya-Wonosari Km 7,9
Sekarsuli Rt. 05/Rw 45
Yogyakarta, 55573

Cetakan I, 2017

ISBN: 978-979-1682-33-6

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

PERDEBATAN tentang kemungkinan pengembangan Ulumul Qur'an melalui hermeneutika dan tentang penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an hingga saat ini masih dimunculkan di kalangan para ulama dan sarjana Islam. Pro dan kontra pun terjadi dan tidak dapat dihindari. Sebagian dari mereka menolak hermeneutika secara totalitas. Sebagian yang lain menerimanya secara keseluruhan dan sebagian yang lain lagi berusaha menengah-nengahi perbedaan pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa sebagian teori hermeneutika dipandang *acceptable* (diterima) dalam kajian keislaman.[1] Di Indonesia, misalnya, sarjana-sarjana, seperti Adian Husaini, menolak hermeneutika secara mutlak, sementara Quraish Shihab, seorang profesor dalam bidang Tafsir Al-Qur'an dan sekaligus seorang penafsir, memiliki pandangan yang berbeda. Beliau menegaskan bahwa sebagian teori dan metode hermeneutika dapat digunakan dalam memahami pesan-pesan Al-

[1] Lihat, misalnya, Felix Körner, *Alter Text-neuer Kontext: Koranhermneutik in der Türkei heute* (Freiburg: Herder, 2006); Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakrta: Pesantren Nawesea Press, 2006); Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?,* terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009).

Qur'an. Di Mesir, Hassan Hanafi membuka kemungkinan penerapan hermeneutika dalam memahami teks-teks keagamaan, sementara Muhammad 'Imarah mengkritik hermeneutika *mati-matian*. Baik mereka yang pro maupun yang kontra terhadap hermeneutika membangun argumentasinya masing-masing.

Sebelum lebih lanjut, penulis ingin mengemukakan terlebih dahulu pandangan para ulama yang menolak penggunaan hermeneutika atas Al-Qur'an. Dalam hal ini, Yudian Wahyudi mensarikan penolakan penggunaan hermeneutika ini, sebagai berikut:

> Dalam tradisi Barat, Hermes berperan menafsirkan pikiran Tuhan. Di sini, banyak ulama yang berkeberatan hermeneutika diajadikan metode untuk menafsirkan Al-Qur'an. Mengapa? Karena peran Hermes ini berakibat bahwa pesan verbatim Tuhan hilang, bercampur baur dengan pikiran Hermes. Dengan kata lain, penggunaan hermeneutika tanpa syarat sama dengan mengatakan bahwa Al-Qur'an tidak otentik.[2]

Dari kutipan di atas, dapat kita pahami bahwa penolakan para ulama atas penggunaan hermeneutika terhadap Al-Qur'an itu apabila hermeneutika itu mempermasalahkan hakekat Al-Qur'an sebagai wahyu *verbatim* dari Allah Swt. Hal ini berarti bahwa apabila suatu metode hermeneutika tertentu hanya digunakan untuk mencari makna yang lebih mendalam dari teks Al-Qur'an, maka hal ini bukan merupakan masalah, bahkan dianjurkan. Pandangan yang semacam ini dikemukakan oleh Hasan Hanafi dan oleh Yudian Wahyudi disebutnya dengan "hermeneutika [yang] bersifat horisontal, yaitu menafsirkan Al-Qur'an setelah wahyu ilahi dicatat secara verbatim."[3]

---

[2]Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Mencari Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), h. vii.

[3]Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika,* h. vii.

Kembali kepada argumentasi para sarjana yang menolak hermeneutika, penulis buku ini menyampaikan bahwa pada tahun 2006 'Imarah menerbitkan buku yang berjudul *Hadza huwa al-Islam: Qira'at al-Nashsh al-Dini bayna al-Ta'wil al-Gharbi wa al-Ta'wil al-Islami,*[4] yang di dalamnya dia mengulas teori-teori hermeneutika dan mengkritiknya. Selain itu, dia juga mengelaborasi perbedaan antara konsep *ta'wil* dalam tradisi Islam dan hermeneutika dalam tradisi Barat. Di bagian akhir dia menjelaskan bahwa hermeneutika tidak dapat diterapkan dalam kajian Al-Qur'an dan Hadis. Dalam hal ini, saya akan memaparkan pandangannya tentang hermeneutika dan kemudian mencoba memberikan ulasan kritis atas pandangan-pandangannya tersebut. Di bagian awal buku tersebut 'Imarah mengemukakan dengan sangat gamblang bahwa hermeneutika (modern) yang, menurutnya, muncul sejak abad ke-18 sebagai konsekuensi dari *Aufklaerung* (Pencerahan) di Eropa, merupakan 'ilmu tentang kematian pengarang' (*al-hirminithiqa huwa 'ilm maut al-mu'allif*).[5] Karena pentingnya pandangan 'Imarah ini, perkenankan saya mengutip ungkapannya secara langsung. Dia mengatakan:

> Kemunculan dan pembentukan hermeneutika pada abad ke-18 M. merupakan pemberitahuan tentang 'kematian pengarang dan pembicara' (*i'lanan 'an mawt al-mu'allif wa al-mutakallim*), upaya melupakan (tidak memperhatikan) maksud pengarang dan pembicara (*ilgha'an li-maqashid al-mu'allif wa al-mutakallim*), menempatkan pemahaman subyektif pembaca pada posisi makna yang dimaksud oleh pengarang teks, memandang teks dan maknanya sebagai sesuatu yang historis dan relatif, menempatkan pembaca pada posisi pengarang, menjadikan pembaca sebagai orang yang menciptakan teks (yang sedang ditafsirkan), dan membuka pintu selebar-

[4] (Kairo: Maktabat al-Syuruq al-Dualiyyah, 2006).
[5] 'Imarah, *Hadza huwa al-Islam,* h. 13.

> lebarnya untuk pluralitas makna bagi satu teks tertentu. ... Hermeneutika menerapkan metode tersebut dalam membaca/ menafsirkan setiap teks, baik teks keagamaan (wahyu) maupun teks sekuler. Ia juga tidak membedakan teks yang ditafsirkan itu, antara teks yang *muhkam* yang tidak perlu penakwilan dan teks yang *mutasyabih* yang menerima penakwilan ..."[6]

Demikianlah hermeneutika yang dipahami oleh 'Imarah. Poin-poin tersebut di atas dipaparkannya secara terperinci dalam buku tersebut. Dalam hal itu semua, dia mengutip ungkapan-ungkapan beberapa ahli hermeneutika yang memiliki pandangan seperti itu, sehingga terkesan bahwa hermeneutika itu adalah sekedar apa yang dikatakan oleh 'Imarah tersebut.' Imarah juga menegaskan bahwa hermeneutika semacam itu telah diaplikasikan oleh Barat untuk menafsirkan teks-teks keagamaan mereka: *Old Testament* dan *New Testament.* Dia mengatakan: "Hermeneutika Taurat adalah bagian dari hermeneutika filosofis yang memandang 'matinya Tuhan' dalam (memahami) teks keagamaan, sebagaimana hermeneutika filosofis memandang 'kematian pengarang' dalam (memahami) teks-teks profan."[7] Di bagian akhir, 'Imarah mengatakan bahwa pemikiran hermeneutika telah mempengaruhi banyak pemikir-pemikir Muslim, seperti Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Thayyib Tizini, 'Ali Harb dan Nashr Hamid Abu Zaid.[8] Menurut 'Imarah, mereka telah 'memanusiakan' Tuhan (*ansanat al-ilah*), 'menuhankan' manusia (*ta'lih al-insan*), menafikan wahyu, menafikan makna obyektif dan lain sebagainya.

Kalau kita perhatikan secara seksama, kita akan mendapati bahwa pandangan 'Imarah tersebut memiliki beberapa kelemahan. Pertama, dia telah terjebak pada sikap simplifikasi terhadap

---

[6] 'Imarah, *Hadza huwa al-Islam,* h. 14.
[7] 'Imarah, *Hadza huwa al-Islam,* h. 19.
[8] Lihat 'Imarah, *Hadza huwa al-Islam,* h. 69-80.

hermeneutika. Hermeneutika yang ia sebutkan di atas hanya satu aliran dari sekian aliran hermeneutika Barat. Hermeneutika yang dirujuk olehnya hanyalah hermeneutika dekonstruksi yang memandang bahwa penafsir mempunyai hak penuh untuk menentukan makna teks yang ditafsirkan, sehingga seakan-akan makna yang dimaksudkan oleh pengarang teks tidak lagi penting. ‘Imarah tidak sadar bahwa selain aliran ini masih banyak aliran-aliran hermeneutika yang lain. Aliran obyektifis, sebagaimana yang dikemukakan oleh oleh Schleiermacher dan Hirsch, misalnya, berpandangan bahwa tugas seorang penafsir adalah berusaha menangkap maksud pengarang atau makna obyektif. Dalam hal ini, mereka tidak memandang *the death of the author.* Selain itu, ada juga aliran hermeneutika yang digagas oleh Gadamer dan Gracia, yang memberikan keseimbangan antara obyektivitas makna teks dan subyektivitas penafsiran. Gracia, misalnya, masih memperhatikan maksud pengarang teks, meski pemaknaan baru atau pengembangan makna merupakan hak penafsir. Dua aliran yang disebutkan terakhir ini tidak mendapatkan perhatian dari ‘Imarah. Dia telah melakukan simplifikasi. Pembaca buku ‘Imarah akan terkesan bahwa seolah-olah hermeneutika itu sama dengan dekonstruksi (hermeneutika=dekonstruksi). ‘Imarah telah mereduksi muatan hermeneutika.

Kedua, ‘Imarah salah memahami dekonstruksi dan tidak mampu menangkap spiritnya. Dekonstruksi memang memberikan keleluasan peran dan subyektivitas penafsir dalam proses penafsiran terhadap teks apapun, sehingga seolah-olah pengarang teks ‘mati’ dan tidak berperan dalam menentukan makna teks. Namun, dekonstruksi tidak berarti bahwa seorang penafsir boleh melakukan penafsiran *semau guwe,* seenaknya sendiri dan tanpa aturan. Menurut aliran ini, penafsir boleh mendekati teks dengan

pendekatan dan metode apapun yang dipandangnya sesuai dan dalam hal ini tidak perlu adanya formalisasi pendekatan dan metode tertentu. Memang, *as a result,* hasil/produk penafsiran akan sangat beragam karenanya, belum lagi, bila ditambah dengan adanya kepentingan tertentu dari penafsir. Terlepas dari hal itu, spirit yang ditanamkan oleh dekonstruksi adalah bahwa setiap penafsir seharusnya tidak mengklaim bahwa penafsirannya sajalah yang paling benar. Masing-masing harus terbuka dengan kemungkinan kebenaran penafsiran di pihak orang lain juga. Perlu kita ketahui juga adalah bahwa teks sering sekali memiliki makna dan signifikansi yang lebih dari satu. Teks memang memiliki satu makna primer, tetapi ia tetap sangat mungkin mempunyai sederet makna sekunder (cabang).

Berbeda dengan M. 'Imarah, M. Quraish Shihab dalam bukunya *Kaidah Tafsir*[9] dapat menerima hermeneutika sebagai metode penafsiran atas teks, termasuk teks Al-Qur'an, selama macam hermeneutika yang diaplikasikan itu tidak merusak hakekat Al-Qur'an sebagai wahyu Allah dan merupakan upaya untuk memahami apa yang dimaksud oleh-Nya sesuai dengan batas kemampuan manusia. Meskipun demikian, Quraish Shihab tetap bersikap kritis atas poin-poin tertentu. Penerimaan semacam ini, meski tidak secara total, merupakan hasil dari sikapnya yang obyektif terhadap pemikiran-pemikiran hermeneutika yang sangat bervariasi itu.

Buku *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)* ini ditulis dengan maksud memberikan kontribusi dalam perdebatan tersebut. Secara garis besar, pembaca akan dapat menilai bahwa penulis buku ini mengambil posisi 'jalan tengah', dalam arti bahwa sebagian teori hermeneutis bisa

[9] Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Ciputat: Lentera Hati, 2013).

digunakan dalam pengembangan Ulumul Qur'an dan penafsiran Al-Qur'an.Penulis berasumsi bahwa sebagian ide-ide hermeneutik dapat diaplikasikan ke dalam Ulumul Qur'an, bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur'an. Asumsi ini didasarkan atas beberapa argumentasi sebagai berikut:

Pertama, secara terminologi, hermeneutika (yang salah satu obyek bahasannya adalah metode penafsiran) dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana kita memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. Yang membedakan antara keduanya, selain sejarah kemunculannya, adalah ruang lingkup dan obyek pembahasannya: hermeneutika, sebagaimana yang diungkapkan di atas, mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks, simbol dan prilaku manusia), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai obyek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. Kedua, memang benar bahwa obyek utama Ulumul Qur'an adalah teks Al-Qur'an, sementara obyek utama hermeneutika pada awalnya adalah teks Bibel, di mana proses pewahyuan kedua kitab suci ini berbeda dengan Al-Qur'an. Dalam hal ini, mungkin orang mempertanyakan dan meragukan ketepatan penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an dan begitu pula sebaliknya. Keraguan ini bisa diatasi dengan argumentasi bahwa meskipun Al-Qur'an diyakini oleh sebagian besar umat Islam sebagai wahyu Allah secara *verbatim* (kata per kata dari Tuhan), sementara Bibel diyakini umat Kristiani sebagai wahyu Tuhan dalam bentuk inspirasi, namun bahasa yang digunakan untuk mengkomunikasikan pesan ilahi kepada manusia (baik Al-Qur'an maupun Bibel) adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik melalui hermeneutika maupun Ulumul Qur'an. Dengan

demikian, penulis berasumsi bahwa sebagian metode penafsiran yang terdapat di dalam hermeneutika dan Ulumul Qur'an dapat disintesiskan dan diintegrasikan.

Argumentasi lain adalah bahwa upaya mensintesiskan kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu "sekular" bukanlah hal yang baru di Dunia Islam. Tentunya sintesis antara dua atau lebih disiplin ilmu tersebut dilakukan dari masa ke masa dengan memperhatikan perkembangan ilmu yang ada. Pada abad ke-3 H./ke-9 M. kaum Mu'tazilah menggabungkan teologi Islam dengan filsafat Yunani yang pada saat itu menjadi ciri dan dominan dalam kajian-kajian keagaman, sosial dan sains. Abu l-Hudzayl al-'Allaf (w. 227/841), misalnya, mensintesakan Atomismus Yunani dengan teologi Islam.[10] Fakhr al-Din al-Razi, seorang penafsir klasik, memasukkan temuan-temuan ilmiah pada masanya ke dalam kitab tafsirnya *Mafatih al-Ghayb* untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an dalam bidang sains.[11] Dua contoh tersebut kiranya telah cukup untuk membuktikan bahwa penggabungan kajian Islam dengan satu atau lebih disiplin ilmu yang lain telah lama dipraktekkan oleh tokoh-tokoh Islam. Hasil dari sebuah sintesis ilmiah tentunya beragam dalam hal bentuk, kualitas maupun kuantitas. Keberagaman ini sangat mungkin disebabkan oleh banyak faktor, seperti struktur keilmuan masing-masing dan kualitas pemahaman orang yang melakukan perpaduan tersebut.

Pada abad modern ide perpaduan beberapa disiplin ilmu ini kembali muncul di kalangan sarjana-sarjana Muslim yang antusias dengan pengembangan keilmuan Islam. Amin al-Khuli (1885-

[10] Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), Jilid 3, h. 290- 296.

[11] Rotraud Wielandt, „Tafsir Al-Qur'an: Masa Modern dan Kontemporer," terj. Sahiron Syamsuddin dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* 18 (2004), h. 69-70. Menurut Wielandt, al-Razi mengadopsi ilmu Astronomi yang dari tradisi Perso-India dan Hellenistik.

1967), seorang pemikir Islam dari Mesir yang sangat berpengaruh pada awal abad ke-20 khususnya dalam bidang pembaruan ilmu tafsir, misalnya mengemukakan ide perlunya menggunakan teori-teori sastra modern, di samping teori-teori ilmu tafsir klasik, dalam menafsirkan Al-Qur'an.[12] Ide ini kemudian diejawentahkan oleh murid-muridnya seperti 'A'isya 'Abd al-Rahman (Bint al-Syathi') yang mengelaborasi keindahan bahasa Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesan ilahi[13] dan Muhammad Ahmad Khalaf Allah yang meneliti seni qur'ani dalam memaparkan kisah-kisah tentang beberapa umat terdahulu.[14] Fazlur Rahman mengemukakan teori *double movement* ("Gerakan Ganda") dalam penafsiran Al-Qur'an, setelah beliau berinteraksi dengan konsep-konsep hermeneutis yang diutarakan oleh Hans-Georg Gadamer dan Emilio Betti,[15] meskipun sebagian Orientalis mempertanyakan kebenaran pemahaman Rahman terhadap hermeneutika Gadamer.[16] Semua ini menunjukkan bahwa pemikir-pemikir tersebut memandang penting adanya perpaduan ilmiah untuk menyempurnakan disiplin ilmu keislaman.

Agar tidak terlalu bertele-tele, penulis sengaja menulis buku ini secara singkat dan padat. Harapan penulis adalah bahwa pembaca bisa mencernanya dengan baik.Rangkaian argumentasi

---

[12] Lihat Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi l-Nahw wa-l-Balaghah wa-l-Tafsir wa-l-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifa, 1961).

[13] Lihat 'A'isha 'Abd al-Rahman (Bint al-Syathi'), *al-Tafsir al-Bayani li-l-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990).

[14] Lihat Muhammad Ahmad Khalaf Allah, *al-Fann al-Qashashifi l-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabat al-Anglo al-Mishriyya, 1953).

[15] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago, 1982). Pemaparan dan diskusi tentang pemikian Rahman bisa didapati misalnya di karya-karya berikut ini: Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an," dalam Soha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (London: Oxford University Press, 2004), h. 37-65; Sahiron Syamsuddin, *Muhammad Šahrurs Koranhermeneutik und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren* (Würzburg: Ergon, 2009), h. 46-47.

[16] Di antara pengkritik adalah Felix Körner dalam karyanya *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology* (Würzburg: Ergon, 2004), h. 118-121.

dalam buku ini dibagi ke dalam tiga bab. Bab pertama memaparkan hal-hal mendasar, yakni definisi hermeneutika dan sejarah perkembangannya, mulai dari hermeneutika mitos sampai menjadi hermeneutika umum.Di sela-sela pembahasan ini, penulis memaparkan sejarah hermeneutika (*ta'wil*) Al-Qur'an pada masa klasik dan pertengahan.Hal ini sangat penting dikemukakan agar pembaca tidak salah dalam mendudukkan hermeneutika sebagai obyek pembahasan. Pada bab kedua penulis mengelaborasi aliran-aliran hermeneutika umum (modern) dari dua sudut pandang: (1) eksistensi hermeneutika sebagai respons terhadap Enlightenment (Pencerahan) di Eropa dan (2) sudut pandang pemaknaan terhadap obyek penafsiran.Bab ini bertujuan untuk memberikan penjelasan kepada pembaca keberagaman aliran hermeneutika dan pluralitas tipologi pemikiran tafsir dalam tradisi Islam.Bab berikutnya memaparkan pemikiran-pemikiran hermeneutika dengan menampilkan beberapa tokoh penting dan mempunyai pengaruh signifikan di dunia Barat (bahkan di Dunia Islam), seperti F. Schleiermacher, Hans-Georg Gadamer, dan Jorge Gracia.Dalam setiap bahasan tentang pemikiran tokoh-tokoh tersebut, dijelaskan juga bagaimana pemikiran-pemikiran tersebut mendapatkan respons (komentar dan kritik) di Dunia Barat dan atau di Dunia Islam.Selain itu, dibahas pula apakah dan sejauhmana pemikiran-pemikiran mereka dapat digunakan dalam pengembangan Ulumul Qur'an.Pada bab keempat penulis mencoba menyampaikan semacam usulan metodis terkait dengan metode penafsiran Al-Qur'an pada masa kontemporer, atau dengan kata lain, rekonstruksi metode penafsiran yang merupakan integrasi antara metode penafsiran yang ada di tradisi Islam (Ulumul Qur'an) dan metode penafsiran yang disarikan dari pemikir-pemikir hermeneutika Barat. Contoh-contoh penafsiran terhadap beberapa ayat Al-Qur'an

menjadi bagian yang penting pula dalam bab ini, sehingga pembaca bisa mengerti bagaimana metode penafsiran kontemporer itu diaplikasikan. Buku ini ditutup dengan epilog yang berisi refleksi singkat tentang garis-garis besar dari apa yang telah dibahas pada bab-bab sebelumnya dan proyeksi penelitian lanjutan tentang kemungkinan integrasi hermeneutika dan Ulumul Qur'an.

BAB I
DEFINISI DAN SEJARAH SINGKAT PERKEMBANGAN HERMENEUTIKA BARAT SERTA ANALISIS KOMPARATIF DENGAN HERMENEUTIKA ISLAM

A. DEFINISI DAN RUANG LINGKUP HERMENEUTIKA

Secara etimologis, kata hermeneutika diambil dari bahasa Yunani, yakni *hermeneuein,* yang berarti "menjelaskan" (*erklären; to explain*). Kata *hermeneuein* sendiri diambil dari nama seorang suci, Hermes, yang konon bertugas menjadi perantara antara Tuhan dan manusia dan menerjemahkan serta menjelaskan misi ketuhanan kepada manusia. Kata tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman *Hermeneutik* dan bahasa Inggris *hermeneutics.* Sebagai sebuah istilah, kata tersebut didefinisikan secara beragam dan 'bertingkat'. Keberagaman dan kebertingkatan definisi hermeneutika dikemukakan oleh Hans-Georg Gadamer dalam artikelnya "Classical and Philosophical Hermeneutics" yang di dalamnya dia mengemukakan bahwa sebelum digunakan sebagai disiplin keilmuan istilah tersebut me-*refer* pada *practice/ techne*(sebuah aktivitas) penafsiran dan pemahaman. Dalam hal ini dia mengatakan:

> Hermeneutics is the practical art, that is, a *techne,* involved in such things as preaching, interpreting other languages,

> explaining and explicating texts, and, as the basis of all of these, the art of understanding, an art particularly required any time the meaning of something is not clear and unambigious.[17]
>
> (Hermeneutika adalah seni praktis, yakni *techne,* yang digunakan dalam hal-hal seperti berceramah, menafsirkan bahasa-bahasa lain, menerangkan dan menjelaskan teks-teks, dan sebagai dasar dari semua ini (ia merupakan) seni memahami, sebuah seni yang secara khusus dibutuhkan ketika makna sesuatu (teks) itu tidak jelas).

Dengan makna ini pulalah Friedrich Schleiermacher mengartikan istilah tersebut dengan "seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis" (*the art of understanding rightly another man's language, particularly his written language*).[18] Heremeneutika pada masa modern, menurut Gadamer, tidak hanya diartikan sebagai *art of exegesis*(seni menafsirkan), melainkan lebih dari itu sebagai disiplin yang membahas aspek-aspek metodis yang secara teoretis dapat menjustifikasi aktivitas penafsiran.[19] Definisi heremeneutika sebagai gabungan antara aktivitas dan metode penafsiran ini juga didapati pada definisi yang dikemukakan oleh Franz-Peter Burkard: "*Kunst der Interpretation von Texten, im weiteren Sinn die theoretische Reflexion auf die Methoden und Bedingungen des Verstehens*" (seni menafsirkan teks, dan dalam arti yang lebih luas hermeneutika adalah refleksi teoretis tentang metode-metode dan syarat-syarat pemahaman).[20] Definisi Burkard dengan jelas memasukan aktivitas penafsiran dan metodenya ke dalam istilah hermeneutika. Sarjana lain lagi, seperti Werner

---

[17] Hans-Georg Gadamer, "Classical and Philosophical Hermeneutics," dalam *Theory, Culture and Society* (London: SAGE, 2006), vol. 23 (1), h. 29.

[18] Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1991), h. 104.

[19] Gadamer, "Classical and Philosophical Hermeneutics," h. 30.

[20] Franz-Peter Burkard, "Hermeneutik," dalam Peter Prechtl dan Franz-Peter Burkard (ed.), *Metzler Philosophie Lexikon* (Stuttgart: Metzler, 1999), h. 231.

Jeanrond, mendefinisikannya sebagai ‘teori penafsiran’.[21]

Untuk lebih jelasnya, keberagaman dan kebertingkatan definisi hermeneutika tersebut dapat kita lihat dalam pemaparan Ben Vedder dalam bukunya *Was ist Hermeneutik*?[22] Dalam buku ini dia membedakan empat terma yang saling terkait satu dengan yang lainnya. Empat terma yang dimaksud adalah *Hermeneuse/Interpretation* (penafsiran)*, Hermeneutik*/*hermeneutics* (hermeneutika)*, philosophische Hermeneutik/philosophical hermeneutics* (hermeneutika filosofis) dan *hermeneutische Philosophie/hermeneutical philosophy* (filsafat hermeneutis). Pembedaan istilah semacam itu dapat juga didapati di karya Matthias Jung yang berjudul *Hermeneutik zur Einführung.*[23] Adapun pengertian masing-masing istilah tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, *Hermeneuse*(*act of interpreting;* aktivitas dan produk penafsiran). Vedder mendefinisikan istilah ini dengan "*die inhaltliche Erklaerung oder Interpretation eines Textes*, *Kunstwerkes oder des Verhaltens einer Person*" (penjelasan atau interpretasi sebuah teks, karya seni atau prilaku seseorang).[24] Dalam pandangan Jung, terma ini tampaknya tidak berbeda dengan istilah-istilah seperti *Auslegung/Interpretation* (penafsiran) dan *Verstehen* (pemahaman) dengan segala bentuknya.[25] Dari definisi ini dapatlah diketahui bahwa istilah tersebut me-*refer* kepada aktivitas penafsiran terhadap obyek-obyek tertentu seperti teks, simbol-simbol seni (lukisan, novel, puisi dll.) dan prilaku manusia. *Hermeneuse* tidak terkait secara substansial dengan metode-metode

[21] Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: Macmillan, 1991), h. 1.

[22] Ben Vedder, *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit* (Stuttgart: Kohlhammer, 2000).

[23] Matthias Jung, *Hermeneutik zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2001), h. 19-23.

[24] Vedder, *Was ist Hermeneutik?,* h. 9.

[25] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 19.

dan *requirements* ('syarat-syarat') serta *foundations* (hal-hal yang melandasi) penafsiran.

Kedua, *Hermeneutik* (Hermeneutika). Jika seseorang kemudian berbicara tentang regulasi/aturan, methode atau strategi/langkah penafsiran, maka berarti bahwa dia sedang berbicara tentang hermeneutika (dalam arti sempit). Jadi, hermeneutika *concern* dengan pertanyaan bagaimana atau dengan method apa sebuah teks (atau yang lain) seharusnya ditafsirkan. Sejarah hermeneutika, menurut Vedder, membicarakan aturan-aturan penafsiran secara berkesinambungan.[26] Apa yang dimaksudkan oleh Vedder ini mirip dengan apa yang dikemukakan oleh Matthias Jung ketika dia menyampaikan bahwa hermeneutika adalah *Technik zum Extrahieren eines einheitlichen Schriftsinns* (teknik menguak kesatuan makna teks).[27] Termasuk dalam kategori hermeneutika adalah, misalnya, pemikiran-pemikiran J. Dannhaueser dalam bukunya *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum* (1654) yang memuat teorie-teori dan prinsip-prinsip penafsiran; Spinoza (1632-1677) dalam bukunya *Tractatus Theologico-Politicus* yang di dalamnya dia mengeksplorasi ide-idenya tentang metode-metode penafsiran Bibel, meskipun dalam beberapa kasus ide-idenya bisa digolongkan atau mengarah ke '*hermeneutical philosophy*' (filsafat hermeneutis); and Schleiermacher yang tertarik dengan permasalahan bagaimana seseorang menafsirkan teks secara benar dan obyektif.[28] Berdasarkan definisi ini, buku *The Hermeneutical Spiral*[29] karya Grant R. Osborne juga bisa digolongkan

---

[26] Vedder, *Was ist Hermeneutik,* h. 9-10.

[27] Jung, *Hermeneutik zur Einführung*, h. 9. Pada halaman 20 dia mendefinisikannya dengan *Methodenlehre der sachgerechten Auslegung* (ajaran tentang metode penafsiran yang benar).

[28] Vedder, *Was ist Hermeneutik,* h. 14-15.

[29] Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1991). Pada bagian pendahuluan Osborne juga memberikan definisi hermeneutika dengan "ilmu pengetahuan yang membicarakan prinsip atau metode penafsiran terhadap maksud sang pengarang teks." (h. 5)

ke dalam karya hermeneutik, karena teori, metode dan strategi penafsiran dibahas di dalamnya dengan sangat detail.

Ketiga, *philosophische Hermeneutik* (Hermeneutika Filosofis). Hermeneutika filosofis tidak lagi membicarakan metode eksegetik tertentu sebagai obyek pembahasan inti, melainkan hal-hal yang terkait dengan "*conditions of the possibility*" ("kondisi-kondisi kemungkinan") yang dengannya seseorang dapat memahami dan menafsirkan sebuah teks, simbol atau prilaku.Pertanyaan-pertanyaan yang dimunculkan dalam hermeneutika filosofis adalah: Bagaimana kita 'mungkin' menafsirkan teks atau prilaku manusia? Syarat-syarat (*requirements*) apa yang dapat membuat penafsiran itu mungkin (dilakukan)? *Requirement* adalah suatu kerangka (*framework*) yang atasnya sebuah penafsiran didasarkan dan karenanya ia mungkin dilakukan.[30] Menurut Jung, yang menjadi sentral pemikiran dalam hermeneutika filosofis adalah "meneliti jalan masuk ke realitas penafsiran".[31] Dilthey, misalnya, lebih banyak berbicara tentang kondisi-kondisi dan fondasi (*basis*) penafsiran daripada metode-metode penafsiran dan aplikasinya. Gadamer dalam *Wahrheit und Methode* menghindari diri dari membicarakan metode-metode eksegetis dan beranjak ke diskusi mengenai kerangka dan fondasi hermeneutis.

Keempat, *hermeneutische Philosophie* (Filsafat Hermeneutis). Apa yang disebut dengan 'filsafat hermeneutis' adalah bagian dari pemikiran-pemikiran filsafat yang mencoba menjawab problem kehidupan manusia dengan cara menafsirkan apa yang diterima oleh manusia dari sejarah dan tradisi. Manusia sendiri dipandang sebagai 'makhluk hermeneutis' (*a hermeneutical being*), dalam arti makhluk yang harus memahami dirinya.[32] Jadi, proses pemahaman

---

[30] Vedder, *Was ist Hermeneutik?,* h. 10-11.
[31] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 21-22.
[32] Vedder, *Was ist Hermeneutik?,* h. 11.

terkait dengan problem-problem seperti epistemologi, ontologi, etika dan aestetika.[33] Filsafat ini dapat kita temui, misalnya, dalam filsafat Heidegger.

Istilah-istilah yang disebutkan oleh Vedder dan Jung itu pada dasarnya merupakan tingkatan dan perkembangan pemikiran hermeneutis. Yang disebut pertama adalah realitas hermeneutis pada awal perkembangan, sementara yang disebut terakhir merupakan strata terkini dari perkembangan pemikiran tersebut.

Meskipun para ahli memberikan definisi hermeneutika yang agak berbeda-beda, namun mereka sepakat bahwa hermeneutika membahas metode-metode yang tepat untuk memahami dan menafsirkan hal-hal yang perlu ditafsirkan, seperti ungkapan-ungkapan atau simbol-simbol yang – karena berbagai macam faktor – sulit dipahami. Ini adalah definisi hermeneutika dalam arti sempit. Dalam arti luas, bisa dikatakan bahwa hermeneutika adalah cabang ilmu pengetahuan yang membahas hakekat, metode, dan landasan filosofis penafsiran. Dengan definisi ini, hermeneutika bisa mencakup terma-terma yang dikemukakan oleh Ben Vedder tersebut di atas: *Hermeneuse* (praktek penafsiran), hermeneutika (dalam arti sempit), hermeneutika filosofis dan filsafat hermeneutis.

Dalam tradisi pemikiran Islam, karya-karya penafsiran (*hermeneuse*) terhadap teks-teks keagamaan dan karya-karya yang memuat metode penafsiran (*hermeneutik* dalam arti sempit) sangat besar jumlahnya.Sejak zaman Nabi hingga saat ini penafsiran terhadap Al-Qur'an telah, sedang dan akan terus dilakukan oleh umat Islam yang telah memiliki ilmu. Kitab-kitab tafsir, seperti *Jami'al-Bayan* (karya Ibn Jarir al-Thabari), *Mafatih al-Ghaib* (karya Fakhr al-Din al-Razi),*Tafsir Al-Qur'an al-Azhim* (karya Ibn Katsir), *al-Manar* (karya Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridla), *al-Kitab*

[33] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 22.

wa Al-Qur'an (Muhammad Syahrur), dan *Tafsir Al-Qur'an* (karya Quraish Shihab) adalah beberapa contoh produk *Hermeneuse* dalam tradisi Islam. Demikian pula halnya dengan kitab-kitab syarah hadis, seperti *Fath al-Bari* (karya Ibn Hajar al-'Asqalani), salah satu kitab yang mengandung syarah/penjelasan dan penafsiran terhadap hadis-hadis Nabi yang dikoleksikan dalam kitab *Shahih al-Bukhari,*dan *Subul al-Salam* (karya Muhammad ibn Isma'il al-Shan'ani), salah satu kitab yang mengandung penjelasan terhadap hadis-hadis Nabi yang dikumpulkan oleh Ibn Hajar al-'Asqalani di dalam *Bulugh al-Maram*.

Karya-karya yang membahas regulasi dan metode penafsiran (yakni hermeneutika dalam arti sempit) terhadap Al-Qur'an dan Hadis banyak dijumpai hingga saat ini. Kitab-kitab seperti *al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an* (Badr al-Din al-Zarkasyi), *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an* (karya Jalal al-Din al-Suyuthi), dan *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an* (karya Shubhi Shalih) adalah beberapa contoh karya yang khusus membicarakan metode memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Kitab-kitab Ushul Fikih, seperti *al-Mustashfa* (karya Abu Hamid al-Ghazali) dan *al-Muwafaqat* (al-Syathibi) juga memuat bab-bab tertentu yang mengeksplorasi metode penafsiran teks Al-Qur'an dan Hadis.

Hal yang masih sangat jarang kita temui dalam tradisi Islam, khususnya pada masa sekarang ini, adalah karya-karya yang memuat apa yang disebut dengan *philosophical hermeneutics* (hermeneutika filosofis) dan *hermeneutical philosophy* (filsafat hermeneutis). Karya-karya yang ditulis Nashr Hamid Abu Zaid (seperti *Isykaliyyat al-Qira'at*) dan Hasan Hanafi memang sebagian membahas aspek-aspek yang terkait dengan heremeneutika filosofis dan filsafat hermeneutik, tetapi sebagian besar pembahasan mereka tetap masih terkait dengan metode dan regulasi penafsiran teks

keagamaan (hermeneutika dalam arti sempit).

Atas dasar itu, untuk mengembangkan hermeneutika Islam dalam arti yang luas kita, sarjana-sarjana muslim, tidak ada salahnya untuk belajar dari pemikir-pemikir Barat, khususnya terkait dengan aspek-aspek yang termasuk dalam bidang hermeneutika filosofis dan filsafat hermeneutis. Hal ini tidak berarti bahwa kita meninggalkan tradisi pemikiran Islam. Kita tetap menggali kembali apa yang telah kita miliki dalam tradisi Islam, dan dalam waktu yang bersamaan kita mempelajari dan mengkaji pemikiran-pemikiran para filosof dan ahli penafsiran dari Barat (juga tradisi lain) dalam rangka mencari hal-hal yang positif dan bermanfaat bagi pengembangan pemikiran dan penafsiran dalam Islam.

B. SEJARAH SINGKAT PERKEMBANGAN HERMENEUTIKA

Agar lebih mudah mengutarakan sejarah perkembangan hermeneutika, penulis ingin membaginya ke dalam tiga bagian: (1) sejarah hermeneutika teks mitos, (2) hermeneutika teks Bibel, dan (3) sejarah hermeneutika umum (*allgemeine Hermeneutik*). Tentunya, apa yang akan disampaikan di sini hanya beberapa tokoh kunci dan pemikirannya saja.

1. Hermeneutika Teks Mitos

Hermeneutika sebagai satu cabang ilmu tidaklah muncul secara serta merta, melainkan berkembang secara bertahap. Sebagai embrio, hermeneutika telah disinggung dalam Filsafat Antik di Yunani Kuno. Obyek penafsiran pada saat itu adalah teks-teks kanonik (telah dibukukan), baik yang berupa kitab suci, hukum, puisi, maupun mitos. Pada masa Yunani Kuno terdapat banyak teks-teks mitos dan epos, seperti yang ditulis oleh Homer, yakni “Ilias”

dan "Odyssee" (abad ke-8 SM.), dan oleh Hesiod, yakni "Theogonie" dan "Werke und Tage" (abad ke-7 SM). Pembedaan antara makna hakiki (literal) dan makna majazi (allegoris) sebuah teks pertama kali dilakukan oleh Homer dan Hesiod. Menguak 'makna terdalam di balik kata-kata' (*Hintersinn; Untersinn*) adalah satu tugas hermeneutis yang mereka lakukan.[34] Karya-karya tersebut kemudian dinterpretasikan lebih lanjut oleh para filosof Stoik (abad ke-3 SM) secara alegoris.[35] Selain itu,Aristoteles memasukkan satu bab yang berjudul "On Interpretation" dalam *Organon*-nya,yang di dalamnya dia menjelaskan apa itu kata (*word*), kalimat (*sentence*) dan proposisi serta logika bahasa yang terkait dengan semua itu, dan dia lebih menekankan pada bagaimana memahami teks dari segi bahasa.[36]

2. Hermeneutika Teks Kitab Suci

Penafsiran allegoris yang telah ada pada masa Yunani Kuno kemudian dikembangkan terutama oleh para filosof Stoa dan dipraktekkan oleh para teolog masa Patristik[37] seperti Philo von

---

[34] Oliver R. Scholz, *Verstehen und Rationalität* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001), h. 18-19; Burkard, "Hermeneutik," h. 231.

[35] Franz-Peter Burkand, "Allegorie," dalam Peter Prechtl dan Franz-Peter Burkand (eds.), *Metzler Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen* (Stuutgart: Verlag J.B. Metzler, 1999), h. 17.

[36] Lihat Aristotle, *The Basic Works of Aristotle,* ed. Richard McKeon (New York: The Modern Library, 2001), h. 40-61.

[37] Goering membuat periodisasi penafsiran Bibel di kalangan umat kristiani ke dalam empat periode: (1) Masa Patristik (*Patristic Age,* abad ke-1 s.d. abad ke-6 M.), (2) Masa Pertengahan (*Central Middle Age,* abad ke-7 s.d. abad ke-11 M.), (3) Masa Skolastik (*Scholastic Age,* abad ke-11 s.d. abad ke-15 M.) dan (4) Masa Moderen (*Modern Age,* abad ke-16 hingga sekarang). Lihat Joseph W. Goering, "Introduction to Medieval Christian Biblical Interpretation," dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering, *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), h. 197-203. Semantara itu, Thiselton membaginya ke dalam 3 fase: (1) fase pra-moderen, (2) fase moderen, dan (3) fase post-moderen. Tiga fase penafsiran ini memiliki perbedaan dan pesamaan. Menurutnya, modernisme sangat menekankan individualisme. Rasionalisme Descartes memang berada pada masa transisi ke era moderen. Dia menawarkan sistem rasionalime dengan menekankan pemikiran individual sebagai pusat pemikirannya dan lebih menekankan pada 'keragu-raguan metodis' (*methodological doubt*). Hal ini sangat mewarnai metode penafsiran Bibel selama dua abad. Sementara itu, pada fase pra-moderen dan post-moderen, individu merupakan bagian dari komunitas di mana keyakinan, kesepakatan dan tradisi membentuk pemahaman individu.

Alexandrien (abad ke-1 M.) terhadap Perjanjian Lama secara mendalam dan metodis. Karena keseriusan Philo dalam pemaknaan teks secara allegoris, dia dikenal dengan "Vater der Allegorese" (Bapak penafsiran allegoris). Hubungan antara makna literal dan makna allegoris itu, tegas Philo, sama dengan hubungan antara badan dan jiwa. Proses pemahaman allegoris bertujuan untuk memperoleh makna yang mendalam dari teks tertentu. Namun, dalam hal ini kesewenang-wenangan dan subyektivitas yang berlebihan dari sang penafsir seharusnya dapat dihindari. Di antara contoh penafsiran allegoris yang cukup terkenal adalah penafsiran Philo terhadap *Hohelied* (Kidung Agung) dalam Perjanjian Lama yang memuat kisah erotis. Kidung Agung ini ditafsirkan sebagai hubungan kecintaaan Yesus terhadap Gereja.Pada akhirnya, Philo lebih menekankan makna allegoris ketika dia mengatakan: "*Der Geist zählt, nicht der Buchstabe*" (Yang dipandang adalah jiwanya, bukan hurupnya), suatu teori hermeneutik yang hingga kini masih relevan. Apa yang dilakukan Philo merupakan respons kontradiktif terhadap penafsiran literal kaum Yahudi terhadap ayat-ayat hukum Perjanjian Lama.[38]

Tokoh kunci lain yang juga berjasa dalam perkembangan pemikiran hermeneutis Bible adalah Origenes (awal abad ke-3 M.). Dia mengembangkan dualisme makna yang dikemukakan Philo dengan menambahkan satu makna lain. Dengan demikian, dia membedakan makna teks ke dalam tiga macam: literal (*buchstäblich*), moral (*moralisch*) dan ruhani/spiritual (*geistig*). Tiga macam makna ini dipahami sebagai hirarki makna teks. Makna literal itu diperuntukkan bagi orang awam; makna moral bisa diserap oleh mereka yang lebih mendalam keyakinan

---

Jadi, individu bukanlah entitas yang secara rasional *self-sufficient* (mandiri secara total). Lihat Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), h. 144-148.

[38] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 33-36; Burkard, "Hermeneutik," h. 231.

keagamaannya; dan makna spiritual yang merupakan "kebijakan Tuhan" bisa diserap oleh mereka yang pemahaman keagamaannya lebih mendalam lagi.[39] Jung memandang bahwa ide tentang kemungkinan penafsiran non-literal tersebut mempunyai tujuan 'menyelamatkan' teks-teks keagamaan tertentu, dalam arti bahwa pemaknaan tersebut di satu sisi berusaha mempertahankan tradisi keagamaan dan di sisi lain memperhatian kesadaran tentang jarak historis (antara teks dan penafsir) serta tuntutan pemikiran manusia yang terus berubah.[40]

Para teolog Kristen Abad Pertengahan kemudian mengembangkan dan mensistematisir lebih lanjut hal-hal yang ditawarkan oleh Philo dan Origenes. Pada abad ke-13 M.dikenal empat macam arti/makna (*vierfacher Sinn*), yakni: literal (*historia; littera*), allegoris (*allegoria*), moral (*tropologia; moralis intellectus*) dan anagogis/eskatologis (*anagogia*). Makna literal adalah makna kata perkata dari teks; makna allegoris dalam arti luas digunakan untuk 'ide dasar' penafsiran dan dalam arti sempit berkenaan pemahaman terhadap kata-kata metaforis; makna moralis/tropologis berkaitan dengan dimensi moral yang harus diaplikasikan dalam kehidupan; dan makna anagogis adalah dimensi transendental (kehidupan akhirat yang kekal) dari sebuah pernyataan atau kata. Sebagai contoh, kata Yerussalem dipahami oleh kaum kriastiani dengan 4 hirarki makna tersebut. Secara literal, kata itu berarti kota di Palestina; secara allegoris, ia merupakan Gereja Christi; secara moralis, ia adalah jiwa manusia; dan secara anagogis, ia adalah Yerussalem yang kekal, yakni akhirat/surga.[41] Sebagian sejarawan hermeneutika Bibel

[39] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 36-37.

[40] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 38; Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 20-22.

[41] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 38. Lihat juga, misalnya, Erdward Synan, "The Four 'Senses' and Four Exegetes," dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering, *With Reverence for the Word,* h. 225-236; Lihat James R. Ginther, "*Laudat sensum et significationem:* Robert Grosseteste on the Four Senses of Scripture," dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering, *With Reverence for the Word,* h. 237-255.

meringkas empat macam makna tersebut ke dalam dua macam makna, yakni (1) makna literal (*literal sense*), dan (2) makna spiritual (*spiritual senses*) yang terdiri dari makna allegoris, tropologis dan anagogis.[42]

Pemikir klasik lain yang pemikiran hermeneutikanya hingga kini mendapatkan apresiasi dari ahli-ahli hermeneutika kontemporer seperti Heidegger dan Gadamer adalah Aurelius Augustinus (354-430 M.). Dia telah meletakkan dasar pemikiran yang terkait dengan teori simbol (semiotik), filsafat bahasa, sastra dan hermeneutika. Dalam bukunya *De doctrina christiana* Augustinus membahas metode-metode yang perlu digunakan untuk memahami teks-teks Bibel. Di dalamnya dia, seperti pemikir lainnya, mendeskripsikan perlunya beranjak dari makna literal ke makna moral dan akhirnya menuju ke makna spiritual.[43] Selain itu, dia mengatakan bahwa sebagian besar teks Bibel jelas dan mudah dipahami dan oleh karena itu hermeneutika difokuskan untuk memahami teks-teks yang sulit semata. Ayat-ayat yang sulit dipahami itu, menurutnya, terkadang karena mengandung 'simbol-simbol yang tidak dikenal' (*signa ignota; unbekannte Zeichen*) dan terkadang karena memuat 'simbol-simbol yang bermakna banyak' (*signa ambigua; mehrdeutige Zeichen*). Hal yang sangat mendasar untuk diperhatikan dalam penafsiran adalah bahwa seorang penafsir harus mempunyai tiga hal prinsipil, yakni 'keyakinan' (*Glaube*), 'harapan' (*Hoffnung*) dan 'kecintaan' (*Liebe*) terhadap teks, sehingga ia dapat memahami apa yang ada di

---

[42] Goering, "Introduction to Medieval Christian Biblical Interpretation," dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering, *With Reverence for the Word,* h. 200. Dalam artikel ini dia mendefinisikan kedua makna tersebut sebagai berikut: "In the traditional interpretation, the literal or historical meaning of the text was that in which words signified things; the spiritual senses were those in which the things signified by the words in turn signified other things, whether through allegory or tropology or anagogy."

[43] Hans-Georg Gadamer, "Classical and Philosophical Hermeneutics," dalam *Theory, Culture and Society* (Florida: Sage Publications, 2006), h. 31.

balik teks. Dengan prinsip yang pertama, seorang harus meyakini bahwa kitab suci mengandung petunjuk bagi umat manusia dan tidak mengandung kesalahan sedikitpun. Dengan demikian, ia mempunyai harapan untuk bisa memahami teks. Prinsip ketiga memberikan syarat bahwa agar seseorang bisa menafsirkan teks suci dengan baik dan benar, maka ia harus memiliki kecintaan baik kepada Tuhan maupun kepada manusia. Selain itu, di antara metode yang dia tawarkan oleh Augustinus untuk memahami teks-teks sulit adalah membandingkan penafsiran yang berbeda-beda, berusaha memahami teks sulit dengan menggunakan teks yang membahas topik yang sama (teks-teks paralel) dan yang lebih mudah dipahami, dan memperhatikan konteks historis teks yang sedang diinterpretasikan. Lebih dari itu, dia mengataka: "Ambiguitas simbol-simbol/kata-kata hakiki bisa diatasi dengan pengetahuan tentang bahasa dan analisis/perbandingan teks secara kritis, dan kata-kata majazi (metafor) dapat dipahami dengan pengetahuan tentang alam." Jadi, untuk memahami metafor-metafor yang digunakan dalam Bibel, seseorang harus mengetahui alam binatang, tumbuhan dan lain-lain.[44] Perlunya pengetahuan tentang alam semesta dalam memahami kitab suci juga diikuti dan dikembangkan oleh para teolog pada masa berikutnya seperti Robert Großteste (1170-1253).[45]

Berbeda dengan pemikir-pemikir di atas yang berkonsentrasi pada pemaknaan teks, Petrus Abaelardus (1079-1142) lebih memokuskan pemikirannya pada problem internal teks-teks Bibel, yakni adanya teks-teks yang (tampak) saling bertentangan satu dengan yang lainnya. Untuk mengatasi problem ini, Abaelardus menawarkan beberapa langkah metodis sebagai berikut: (1) meneliti

---

[44] Jung, *Hermeneutik zur Einführung,* h. 39-42; Burkard, "Hermeneutik," h. 231; Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 28-31.

[45] Ginther, "*Laudat sensum et significationem,* h. 240.

apakah teks-teks tersebut otentik sebagai bagian dari kitab suci, (2) meneliti kapan masing-masing teks muncul (mana yang lebih awal dan lebih akhir), (3) meneliti apakah teks tertentu merupakan pendapat penyusun teks sendiri atau sekedar menyampaikan pandangan-pandangan dari pihak lain, (4) memperhatikan apakah pengarang berpendapat tentang sesuatu dengan alasan tertentu atau dia hanya menyampaikan sebuah masalah, (5) dalam hal adanya dekrit-dekrit gereja yang saling bertentangan, seseorang harus menguji berat tidaknya suatu keputusan, (6) memperhatikan barangkali satu kata digunakan oleh beberapa otoritas dengan makna yang berbeda-beda, dan (7) membandingkan perbedaan derajat otoritas.[46]

Masih banyak lagi teolog yang menawarkan metode-metode lain, yang sudah barang tentu tidak bisa disebutkan di sini. Namun, yang perlu dicatat adalah bahwa kriteria penafsiran pada Pertengahan (*Mittelalter*) masih terikat dengan tradisi dogmatik Kristen. Hal ini baru berubah dengan adanya Reformasi yang dipelopori oleh Martin Luther. Prinsip yang mendasar Luther adalah bahwa 'Bibel menafsirkan dirinya sendiri' (artinya Bibel tidak ditafsirkan menurut perspektif tradisi Kristen/Gereja). Analisis-analisis filologis digalakkan secara sangat serius, sehingga dapat memproduk interpretasi-interpretasi yang tidak tergantung pada tradisi Gereja. Para pemikir yang terkenal dalam bidang ini, misalnya, M. Flacius, J. A. Ernesti dan J. S. Semler. Pemikir-pemikir klasik masih tetap dipelajari pada masa ini namun hanya sebagai figur-figur yang menyendiri, bukan sebagai representasi-representasi dari tradisi lama yang harus selalu diikuti dan dikuasai secara keseluruhan.[47] Renaissance dan Reformasi yang ditandai oleh

---

[46] Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 31-34.

[47] Burkard, "Hermeneutik," h. 231; Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 21; Goering, "Introduction to Medieval Christian Biblical Interpretation," h. 201.

perkembangan ilmu pengetahuan juga tenyata banyak berpengaruh pada penafsiran Bibel. Richard Simon (1673-1712), misalnya, tidak hanya mengunakan pendekatan pluralitas makna dalam menafsirkan kitab suci tersebut, melainkan juga dengan ilmu-ilmu yang telah ada saat itu, seperti arkeologi, linguistik, sejarah budaya, *Formgeschichte* dll.[48]

Kajian-kajian Bibel yang dilakukan pada abad ke-19 dan ke-20 ditandai khususnya dengan obyektivitas saintifik dan positivisme historis. Ciri-ciri ini dapat dilihat pada sejarah kesuksesan yang spektakuler dari kajian Bibel pada masa moderen. Pada abad ke-19 kajian Bibel dipandang sebagai disiplin ilmu yang mandiri, terlepas dari disiplin hukum dan teologi, dan karena itu memiliki prinsip-prinsip dan prosedur-prosedur keilmuan sendiri. Bagi para ahli dalam bidang ini, penafsiran klasik dipandang sebagai 'sumber kontaminasi terhadap teks Bibel', sehingga harus dibuang untuk dapat menemukan dan memahami makna historis teks.[49] Dari sinilah kemudian muncul satu pendekatan kritis atas Bible. Pendekatan ini dikenal dengan *historical criticism* (kritik historis).

Fitzmyer mendeskripsikan *historical criticism* sebagai pendekatan dan metode penelitian dan penafsiran atas teks Bibel dengan memakai analisa historis dan satrawi (*historical and literary criticism*).[50] Dengan lebih detail, Marshall mendefinisikannya, berikut ini:

> By "historical criticism" is meant the study of any narrative which purports to convey historical information in order to determine what actually happened and is described or alluded to in the passage in question.[51]

---

[48] Synan, "The Four 'Senses' and Four Exegetes," h. 231.

[49] Goering, "Introduction to Medieval Christian Biblical Interpretation," h. 201. Baca juga Joseph Fitzmyer A., "Historical Criticism: its Role in Biblical Interpretation and Church Life," *Theological Studies* 50(1989), h. 245-249.

[50] Fitzmyer A., "Historical Criticism," h. 249.

[51] I. H. Marshall, "Historical Criticism," dalam I. Howard Marshall (ed.), *New Testament*

> (Dengan "historical criticism" dimaksudkan studi atas narasi apapun yang bertujuan untuk memberikan informasi historis untuk menentukan apa yang betul-betul terjadi dan dideskripsikan dalam teks yang dikaji)

Melihat definisi tersebut, kita bisa mengatakan bahwa pendekatan kritis historis ini dilakukan dengan tujuan menemukan 'apa yang benar-benar terjadi', baik dari segi isi teks maupun ekspresinya. Adapun kritik sastrawi dilakukan untuk menemukan hubungan antara isi dan penggunaan bahasa dalam mengekspresikan isi teks tersebut. Menurut Fitzmyer, ada dua komponen pertanyaan yang biasanya dijawab dalam penelitian *historical criticism* ini, yakni (1) "*introductory questions*" (pertanyaan-pertanyaan dasar) yang meliputi: otentisitas teks, integritas/kesatuan tema teks, waktu dan tempat ditulisnya teks, struktur dan stilistika teks, kondisi historis dan tujuan penulisan teks, dan latar belakang historis yang mempengaruhinya, dan (2) *textual criticism* (kritik tekstual) yang berkaitan dengan transmisi/periwayatan teks dalam bahasa aslinya dan versi-versi yang paling kuno.[52]

Perbandingan dengan Tradisi Hermeneutika Islam

Sebelum beralih ke sejarah perkembangan hermeneutika umum (Barat) pada abad modern, perlu disampaikan juga di sini pemikiran hermeneutika kitab suci dalam tradisi Islam pada masa awal dan pertengahan, yakni penafsiran atas Al-Qur'an yang dikembangkan oleh para Sahabat Nabi dan para ulama dalam bidang fikih dan tasawwuf serta bidang lainnya. Meskipun masing-masing dari para ulama mempunyai corak penafsiran hermeneutisnya sendiri-sendiri, tetapi yang menjadi benang merah

---

Interpretation: Essays on Principles and Methods (Carlisle: The Paternoster Press, 1977, edisi revisi 1979), h. 126.

[52] Lihat Fitzmyer A., "Historical Criticism," h. 249.

adalah bahwa mereka memahami dan menafsirkan Al-Qur'an tidak berhenti pada analisa atau tinjauan linguitik semata. Lebih dari itu, mereka mencoba menangkap juga makna di balik teks Al-Qur'an. Di kalangan Sahabat Nabi, Abdullah ibn 'Abbas dikenal sebagai *abu al-ta'wil* (Bapak Ta'wil). Konon, beliau adalah satu-satunya sahabat yang mendapatkan doa dari Nabi Saw: *Allahumma faqqihhu fi al-dini wa-'allimhu al-ta'wil* ("Ya Allah, berikanlah dia pemahaman yang mendalam dalam hal agama dan ajarilah dia ta'wil"). Berkat doa ini, Ibn 'Abbas menjadi *mufassir* atau *mu'awwil* Al-Qur'an, yang tidak hanya memahami teks secara tekstual, tetapi juga memahami secara lebih mendalam yang bisa dikategorisasikan dengan *al-ma'na al-bathin* (makna batin). Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa ketika Surat al-Nashr (Surat ke-110) diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad Saw, yang isinya terkait dengan kemenangan beliau di Makkah, yakni Fathu Makkahpada 630 M./8 H., Ibn 'Abbas mengatakan kepada Rasulullah:

> "... Sesungguhnya ketika engkau telah menundukkan Makkah – dan Makkah adalah daerah engkau yang (penduduknya) telah mengeluarkan engkau –dan orang-orang sudah masuk agama Islam dengan berbondong-bondong, maka hal ini berarti bahwa kesibukan kami dengan engkau di dunia (hampir) usai. Bersiap-siaplah *li al-qudum 'alayna wa al-wufud ilayna,*maka akhirat itu lebih baik bagi engkau daripada dunia dan sungguh Tuhan akan memberikan (kenikmatan) kepada engkau dan engkau akan merasa puas/rela."[53]

Dari pernyataan di atas dapat kita pahami bahwa Ibn 'Abbas memahami makna di balik Surat al-Nashr tersebut, yakni bahwa tugas Rasulullah hampir selesai dan akan meninggalkan hiruk pikuk kehidupan dunia.

[53] Isma'il ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* (Kairo: al-Faruq al-haditsah, 2000),14: 492.

Contoh lain dari hermeneutika Al-Qur'an di kalangan sahabat Nabi adalah penafsiran Umar ibn al-Khaththab. Ketika menafsirkan Q.S. al-Tawbah: 60 yang berisi tentang orang-orang yang berhak menerima zakat, yang antara lain *al-mu'allafah qulubuhum* (orang-orang yang telah diluluhkan hatinya, meskipun masih belum Islam), Umar memahami bahwa golongan ini hanya ada pada masa Nabi Muhammad Saw dan sudah tidak ada lagi pada masanya. Atas dasar itu, dia tidak memberikan zakat kepada golongan ini.[54] Masih ada banyak contoh penafsiran Umar ibn al-Khaththab yang menunjukkan bahwa dia memahami al-Qur'an tidak secara literalis. Namun, contoh-contoh lain yang dimaksud tidak bisa dibahas di sini karena keterbatasan teknis, dan insya Allah akan dikemukakan di karya yang lain.

Hermeneutika al-Qur'an juga pernah dikembangkan oleh para sufi. Pendekatan ulama sufi terhadap Al-Qur'an didasarkan pada pembedaan dua bentuk makna teks Al-Qur'an: *zhahir* (makna lahir) dan *bathin* (makna batin). Menurut Gerhard Bowering, istilah *zhahir* dan *bathin* ini diambil dari pasangan kata leksikal yang digunakan Al-Qur'an ketika menyipati Allah, antara lain, sebagai *al-Zhahir* dan *al-Bathin*.[55] Ulama sufi berkeyakinan bahwa setiap ayat Al-Qur'an memiliki dua makna secara sekaligus, karena bersumber dari Allah yang mempunyai kedua sifat tersebut. Hanya saja, makna bathin dari teks Al-Qur'an hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang mempunyai pengetahuan yang mendalam dan pengalaman spiritual yang tinggi. Ibn Taimiyyah (w. 728/1328), misalnya, ketika mendefinisikan *'ilm al-bathin,* mengatakan dalam kitabnya *Risalah fi 'Ilm al-Bathin wa l-Zhahir,*

---

[54] Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 11: 522.

[55] Gerhard Bowering, "The Scriptural 'Senses' in Medieval Sufi Qur'an Exegesis," dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish dan J. W. Goering (ed.), *With Reference for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), h. 346.

> Pengetahuan tentang hal-hal yang batin (*'ilm al-bathin*) adalah pengetahuan tentang hal-hal yang 'berada di bagian dalam' (*inner things*), seperti pengetahuan tentang intuisi dan rasa yang ada dalam hati; atau pengetahuan tentang hal-hal yang berada di luar indera yang ada (*extrasensory things*) yang dimiliki oleh para nabi. *'Ilm al-Bathin* dapat juga dipahami sebagai ilmu yang berada di luar jangkauan pemahaman mayoritas orang.[56]

Menurut para peneliti, pandangan tentang makna batin dan *'ilm al-bathin* ini diperkirakan awalnya bersumber dari pemikiran-pemikiran sufistik Hasan al-Bashri (w. 110/728) dan muridnya, 'Abd al-Wahid ibn Zaid (w. kira-kira 150/767), kemudian diteruskan oleh Harits al-Muhasibi (w. 243/857) yang mempunyai pengaruh besar pada pemikir-pemikir sufi lainnya, seperti Abu Nashr al-Sarraj (w. 378/988), Abu Bakr al-Kalabadzi (w. 380/990), Abu Thalib al-Makki (w. 386/996), Abu Sa'd al-Kharkusyi (w. 406/1015), Abu al-Qasim al-Qusyairi (w. 465/1074), Abu al-Hasan al-Hujwiri (w. 465/1073), Abu Hamid al-Ghazali (w. 505/1111) dan Abu Hafsh 'Umar al-Suhrawardi (w. 632/1234).[57] Masih banyak lagi pemikir-pemikir sufi yang tidak bisa disebutkan di sini. Di antara sekian ulama sufi yang menulis tafsir Al-Qur'an dengan pendekatan sufistik adalahSahl ibn Abdullah al-Tustari (w. 283/896).Kitab tafsirnya adalah *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*.[58]

Di dalam pengantar tafsirnya itu, al-Tustari mengatakan:

> Every verse of the Qur'ān has four senses: an outward (*ẓāhir*) and an inward sense (bāṭin), a limit (ḥadd) and a point of transcendency (*maṭla'*). The outward sense is the recitation and the inward sense is the understanding (*fahm*) of the verse; the limit defines what is lawful and unlawful, and the point of transcendency is the heart's place of elevation (*ishrāf*) [from

---

[56] Taqiy al-Din Ahmad ibn Taimiyyah, *Risalah fi 'Ilm al-Bathin wa l-Zhahir,* dalam *Majmu'at al-Rasa'il al-Muniriyyah* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1970), h. 230.

[57] Lihat Bowering, "The Scriptural 'Senses' in Medieval Sufi Qur'an Exegesis," h. 347-348.

[58] Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1911.

which it beholds] the intended meaning, as an understanding from God, Mighty and Majestic is He (*fiqhan min Allāh ‘azza wa jalla*). The outward knowledge [of the Qur’ān] is a knowledge [accessible to the] generality (‘āmm); whereas the understanding of its inner meanings and its intended meaning is [for] a select few (khāṣṣ).[59]

(Setiap ayat Al-Qur’an memiliki empat makna: makna lahir (*ẓāhir*), makna batin (bāṭin), makna batas/ketetapan hukum (ḥadd), dan makna transenden (*maṭla’*). Makna lahir adalah bacaan [penj.: makna literal], sedangkan makna batin adalah pemahaman [penj. pemahaman yang mendalam] terhadap ayat. Adapun makna batas adalah apa-apa yang halal dan yang haram, dan makna transenden adalah makna [terdalam] yang dimaksud dan dipahami melalui *isyraf* [penj. bimbingan Allah] dalam hati seseorang sebagai pemahaman yang didapatkan dari Allah Swt. Pengetahuan tentang makna lahir Al-Qur’an adalah pengetahuan yang bisa diakses oleh manusia pada umumnya, sedangkan pemahaman terhadap makna batin dan makna yang dimaksud itu hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu

Salah satu contoh penafsiran sufistik al-Tustari adalah bahwa ketika menafsirkan ungkapan *fa-la taj‘alu lillahi andadan* (“... dan janganlah kamu menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah ...”) dari Q.S. al-Baqarah: 22, dia mengatakan: *“fa akbaru l-adldadi al-nafsu l-ammaratu bi l-su’i al-mutathalli‘ati ila huzhuzhiha wa munaha bi-ghayri hadyin min Allahi”*[60] (Sekutu yang paling besar adalah nafsu yang selalu mendorong pada kejahatan dan selalu mengharapkan akan terpenuhinya keinginan-keinginannya dan tujuan-tujuannya

[59] Sahl ibn Abdillah al-Tustari, *Great Commentaries on the Holy Qur’an,* terj. Annabel Keeler dan Ali Keeler (Louisville: Fons Vitae, 2011), h. 2. Saya mengambil kutipan ini dari terjemahan Inggrisnya, karena saya sampai saat ini belum mendapatkan kitabnya yang berbahasa Arab. Lihat juga Badr al-Din Muhammad ibn ‘Abdillah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, t.t.), 1: 17.

[60] Muhammad Sahl ibn ‘Abdillah al-Tustari, *Tafsir al-Qur’an al-Azhim* (Kairo: Dar al-Haram, 2004), h. 90.

dengan tanpa hidayah dari Allah).

Ketika menafsirkan Al-Qur'an, para sufi tidak berhenti pada makna lahir saja, melainkan mereka berusaha memahami dan menafsirkan teks Al-Qur'an secara mendalam dan di luar makna lahir, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Tustari di atas.Apa yang mereka yakini dan lakukan dalam proses penafsiran bukan tanpa dasar. Mereka justru memiliki alasan naqli (hadis) dan landasan rasional yang dapat dipertanggungjawabkan.

Selanjutnya, penulis akan mengemukakan perkembangan hermeneutika berikutnya, yang biasa dikenal dengan istilah 'hermeneutika umum' (*allgemeine Hermeneutik; general hermeneutics*), yakni prinsip, teori, dan metode penafsiran yang tidak hanya dikaitkan dengan penafsiran teks-teks kitab suci, melainkan juga teks-teks lainnya, dan bahkan gejala-gejala sosial dan simbol-simbol kultural. Perkembangan hermeneutika umum ini adalah berikut ini.

3. Hermeneutika Umum (*allgemeine Hermeneutik*)

Yang menandai perbedaan antara hermeneutika klasik dan hermeneutika modern adalah bahwa pada masa lalu hermeneutika difokuskan untuk menafsirkan teks-teks suci, seperti Perjanjian Lama, atau yang diyakini suci, seperti mitos da epos, sementara pada masa modern heremeneutika tidak hanya terkait dengan teks-teks kanonik saja, melainkan juga terkait dengan segala hal yang bisa ditafsirkan. Jadi, hal ini menyangkut seluruh bidang ilmu sosial. Inilah yang disebut dengan *allgemeine* (atau, *universale*) *Hermeneutik* atau *hermeneutica generalis*. Pada abad ke-17 M. hermeneutika dipandang sebagai disiplin ilmu yang mandiri. Konon,hermeneutika muncul bersamaan dengan ide dan aliran Humanisme pada masa itu dan digunakan untuk membantu

memahami teks-teks sulit dari Bibel, selain teks-teks dan obyek-obyek penafsiran yang lain. Ahli-ahli hermeneutika umum pada masa modern ini bisa dibagi ke dalam dua bagian: (1) pada tahap awal, dan (2) pada tahap kedua. Filosof dan teolog modern yang dipandang sebagai salah satu penggagas *allgemeine Hermeneutik* pada tahap pertama adalah Johann Conrad Dannhauer (1603-1666). Sedangkan pada tahap kedua, hermeneutika umum dipelopori oleh Ernst Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey.[61] Meskipun demikian, sebenarnya embrio *allgemeine Hermeneutik* sudah ada sejak masa para filosof Yunani kuno, seperti Aristoteles. Oleh karena itu, sekilas pemikiran Aristoteles akan dipaparkan lebih dahulu.

Dalam korpus tulisan-tulisan Aristoteles ditemukan satu karya yang berjudul "Peri hermeneias" yang merupakan bagian dari "Organon"-nya. Pemikirannya yang terdapat dalam karya itu sangat berpengaruh dalam bidang filsafat bahasa dan teori simbol (semiotik), dan sudah barang tentu merupakan cikal bakal munculnya *allgemeine Hermeneutik*.Aristoteles,antara lain, menjelaskan empat hal yang perlu diperhatikan dalam melakukan penelitian terhadap simbol-sombol bahasa: (1) ungkapan tertulis yang terdiri dari hurup-hurup, (2) ungkapan dalam bentuk suara (ucapan), (3) dan 'situasi' kejiwaan atau apa yang terjadi dalam jiwa (*seelisches Widerfahrnis*), dan (4) realitas (*Ding; reality*). Empat hal ini saling berhubungan: Apa yang tertulis merupakan simbol bagi apa yang diucapkan; apa yang diucapkan adalah simbol bagi apa yang terdapat dalam jiwa; demikian juga, apa yang diucapkan dan apa yang ditulis merupakan simbol bagi apa yang dirasakan jiwa; dan situasi kejiwaan merupakan gambaran dari realita/sesuatu.[62]

Permikiran Aristoteles dalam "Peri hermeneias" ini kemudian

---

[61] Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 36.
[62] Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 23-27.

dikembangkan antara lain oleh Dannhauer dalam bukunya *Idea boni Interpretis et maliotesi Calumniatoris* (1630). Di sini dia mengutarakan secara silogistik mengapa hermeneutika dipandang sebagai disiplin filsafat dan ilmu pengetahuan yang mandiri dan tetap merupakan bagian dari Logika. Dia mengatakan: "Semua hal yang bisa diketahui (*alles Wissbare*) memiliki 'pengetahuan filsofis' yang sesuai dengannya (*entsprechende philosophische Wissenschaft*). Metode penafsiran adalah sesuatu yang bisa diketahui. Jadi, metode penafsiran memiliki pengetahuan filosofis sendiri yang sesuai dengannya."Seterusnya, dia mengatakan: "Setiap metode ilmiah adalah bagian dari Logika. Metode penafsiran adalah salah satu dari metode ilmiah. Jadi, metode penafsiran merupakan bagian dari Logika." Menurutnya, obyek material hermeneutika umum adalah simbol-simbol apapun yang didasarkan pada kesepakatan yang disebutnya dengan istilah '*signa voluntaria*', termasuk di dalamnya simbol-simbol doktrinal (*signa doctrinalia*), simbol-simbol alam (seperti asap sebagai simbol adanya api) dan simbol-simbol non-verbal seperti gambar dll. Adapun obyek formal *allgemeine Hermeneutik* adalah ungkapan yang mengandung pelajaran dan sulit dipahami baik dari segi sintaks ataupun logika. Seorang penafsir, menurutnya, adalah seorang analis terhadap semua ungkapan yang sulit dipahami, sehingga dia bisa membedakan mana makna yang benar dan mana makna yang salah. Dari sini bisa dimengerti bahwa bagi Dannhauer hermeneutika berfungsi mengarahkan seseorang untuk mendapatkan pemahaman yang benar terhadap teks tertulis atau ucapan tertentu. Baginya, *allgemeine Hermeneutik* merupakan dasar bagi hermeneutika kitab suci (*Hermeneutica sacra*). Dengan kata lain, heremeneutika umum muncul lebih dulu dibanding hermeneutika kitab suci. Hal ini juga berarti bahwa hermeneutika kitab suci merupakan salah satu bentuk aplikasi dari hermeneutika

umum. Pandangan ini berbeda dari pandangan Wilhelm Dilthey yang mengatakan bahwa hermeneutika kitab suci adalah ilmu pengetahuan yang tumbuh dari teologi Protestan.[63]

Setelah Dannhauer, banyak lagi pemikir hermeneutika umum dengan model pemikiran yang bervariasi. JohannHeinrich Lambert (1728-1777), misalnya, sangat *concern* dengan semiotika. Melaui semiotika, seseorang berusaha memahami makna di balik simbol-simbol kata dan kalimat tertentu. Terkait dengan hukum, misalnya, dia mengemukakan bahwa agar seseorang memahami betul aturan-aturan hukum, dia harus mengetahui baik 'ratio legislatoris' maupun 'ratio legis'. Selain itu, Lambert juga mempunyai teori filsafat bahasa yang, antara lain, mengatakan bahwa bahasa tidak bisa dipahami melalui arti setiap kata dalam kalimat, melainkan juga melalui konteks, perbandingan dan hubungan antara kata-kata yang ada. Jadi, *Wortbedeutung* (makna kata) dan *Wortfügung* (susunan kata) merupakan satu kesatuan. Dan pada kedua inilah terdapat apa yang dia sebut dengan *das Hypothetische einer Sprache* (hipotesa bahasa).[64]

Sejak diterbitkannya tulisan-tulisan Schleiermacher pada abad 19 M. hermeneutika berkembang menjadi displin pokok filsafat moderen fase kedua. Melalui Schleiermacher hermeneutika mengalami perubahan yang signifikan dan tidak lagi memandang teks-teks yang ditafsirkan sebagai *Wahrheitsvermittler* ("perantara/ penyampai kebenaran"), melainkan sebagai ungkapan kejiwaan, ungkapan hidup dan *epoche* historis seorang penulis. Atas dasar ini, memahami sebuah teks berarti "mengalami kembali" (*wiedererleben*) dan "memasuki" (*einleben*) kesadaran, kehidupan dan *epoche* sejarah, di mana teks tersebut berasal. Jadi, seorang

---

[63] Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 35-43.
[64] Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 63.

penafsir, menurutnya, harus "menyelam" (*sich hineinversetzen*) ke dalam pikiran seorang penyusun teks yang ditafsirkan untuk menangkap makna teks yng ditulisnya. Hermeneutik semacam ini merupakan satu prinsip dalam aliran Historisisme.[65] Pemikiran yang akan didiskusikan lebih lanjut pada bab tersendiri ini mempengaruhi pemikir-pemikir lain seperti Emilio Betti, seorang ahli hermeneutika berkebangsaan Itali. Obyek penelitian hermeneutik di tangan Schleiermacher dan para pengikutnya terbatas pada mencari jalan untuk memahami secara benar teks kebahasaan, terutama teks yang tertulis.

Perkembangan berikutnya ditandai oleh pemikiran Wilhelm Dilthey yang membedakan antara ilmu alam/ilmu eksakta (*Naturwissenschaft*) dan ilmu sosial dan humaniora/ ilmu non-ekaskta (*Geisteswissenschaft*). Ilmu alam menjelaskan (*erklären*) sesuatu dan bertanya tentang penyebab-penyebab terjadinya sesuatu secara fisik, sementara ilmu sosial dan humaniora mencoba mencari tahu dan memahami (*verstehen*) sesuatu yang bersifat psikis, non-fisik. Satu contoh sederhana, *Naturwissenschaft* berusaha mencari tahu penyebab medis kematian seseorang, sementara *Geisteswissenschaft* membicarakan apa dan hakikat kematian itu. Di sini hermeneutika tidak lagi terbatas pada pemahaman teks kebahasaan, melainkan seluruh obyek penelitian ilmu-ilmu non-eksakta. Dilthey bersemangat untuk mengkonstruksi sebuah metode universal bagi ilmu-ilmu non-eksakta yang didasarkan pada kondisi kejiwaan.Meskipun memiliki keunikan masing-masing, Schleiermacher dan Dilthey dapat digolongkan ke dalam satu aliran, yakni aliran yang lebih menekankan pada upaya merekonstruksi maksud orisinal dari sebuah teks yang ditafsirkan.

[65] Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics,* h. 76.

Masih banyak lagi pemikir-pemikir lain yang tidak bisa disebutkan di dalam buku ini. Untuk mendapatkan informasi tentang pemikiran-pemikiran hermeneutika mereka, kita bisa merujuk, misalnya, pada buku yang berjudul *New Horizons in Hermeneutics* karya Anthony C. Thiselton.[66] Dalam buku ini dia memaparkan keberagaman aliran-aliran hermeneutika secara komprehensif.

Bersamaan dengan berkembangnya hermeneutika umum yang menjadikan semua teks, bahkan juga realita kehidupan, sebagai obyek interpretasi, penafsiran atas teks Bibel tetap dilakukan oleh ilmuan-ilmuan Barat, baik dengan pendekatan yang tradisional maupun dengan pendekatan *historical criticism* sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. Pendekatan *historical criticism* yang dilakukan untuk menentuakan 'apa yang benar-benar terjadi', baik dari segi isi maupun ekspresi kebahasaan, ini diperdebatkan di kalangan penganut Agama Kristen tentang boleh tidaknya diterapkan pada Bibel, khususnya yang terkait dengan otentisitasnya.Sebagian ahli Bibel menolak untuk menggunakan pendekatan tersebut, karena pendekatan tersebut dapat mengancam otentisitas kitab suci mereka. Sebagian yang lain memandang penting penerapan pendekatan tersebut, karena banyak aspek-aspek penting dalam agama membutuhkan pembuktian historis.

Perkembangan Pemikiran Hermeneutik dalam Literatur Islam di Masa Kontemporer

Perkembangan pemikiran hermenutika di kalangan sarjana-sarjana muslim pada masa kontemporer ini ditandai, paling tidak, dengan hal-hal berikut ini.

[66] (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992).

Ciri Pertama

Ciri pertama adalah bahwa teori dan metode penafsiran masih didominasi oleh hermeneutika kitab suci dan sumber keislaman lainnya, dalam arti bahwa obyek utama penafsiran itu Al-Qur'an, dan atau Hadis Nabi. Meskipun demikian, penulis tidak ingin mengatakan bahwa obyek-obyek penafsiran lain tidak mendapat perhatian sama sekali dari mereka. Hanya saja intensitas dan signifikansi hermenutika umum di kalangan mereka kurang begitu terasa. Dalam hal hermeneutika kitab suci dan sumber keislaman ini, pemikir-pemikir muslim berinteraksi dengan hermeneutika Barat. Banyak di antara mereka memberikan respons dan atau resepsi terhadap teori dan metode penafsiran yang ditawarkan oleh pemikir-pemikir dari Barat. Sebagian mereka memberikan respons negatif atasnya dan sebagian yang lain mengapresianya. Fazlur Rahman (w. 1988), misalnya, setelah membaca buku-buku hermeneutika, seperti *Wahrheit und Methode*(1960), karya Hans-Georg Gadamer, dan *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962) karya Emilio Betti, memberikan respons kritis dan sekaligus menerima sebagian dari pemikiran-pemikiran kedua pemikir Barat tersebut, sehingga dia akhirnya mengusung metode "*double movement*" ('gerakan ganda') dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dari Al-Qur'an, satu metode yang intisarinya adalah bahwa seorang penafsir Al-Qur'an harus memperhatikan konteks historis ayat untuk menangkap *ratio legis* (alasan penetapan hukum) dan konteks kekinian.[67] Metode semacam ini diusungnya, mungkin karena terinspirasi oleh panadangan Gadamer "*fusion of horizons*" (asimilasi dua horison: horison teks dan wawasan penafsir), yang akan dibahas secara lebih terperinci pada bab selanjutnya, dan hermenutika obyektivis yang diusung oleh Betti.

[67] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 5-7.

Perkembangan hermeneutika juga dapat dilihat pada karya-karya sarjana muslim lainnya. Nasr Hamid Abu Zaid yang mengusung ide perlunya memperhatikan *"ma'na"*(*meaning;* makna historis) dan *"maghza"* (*significance; signifikansi*) dalam bukunya *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqiqah*. Dalam hal ini, dia tampaknya terinspirasi oleh pemikiran Gadamer dan Hirsch. Abid al-Jabiri dalam bukunya *al-Madkhal ila al-Qur'an* menegaskan pentingnya *al-fashl* (memisahkan subyektifitas penafsir dalam proses penafsiran untuk mendapatkan data obyektif teks yang ditafsirkan) dan *al-washl* (menghubungkan subyektivitas penafsir dalam proses penafsiran lanjutan). Terkait dengan hal ini, al-Jabiri tampaknya menggunakan teori penafsiran yang diusung oleh Paul Recoeur, yakni *distanciation* (penjarakan) dan *appropriation* (penyesuaian). Mohamed Talbi mengemukukakan pentingnya pendekatan historis dan sosiologis dalam penafsiran Al-Qur'an dan perlunya memperhatikan apa yang disebutnya *"ittijah al-ayat"* (orientasi atau arah ayat). Hal ini tampaknya dipengarui oleh teori-teori historis, sosiologis dan semiotika, yang berkembang di Perancis. Abdullah Saeed yang melanjutkan metode Rahman dengan memerinci langkah-langkan metodisnya yang kemudian disebutnya dengan *contextualist approach to the Qur'an* (pendekatan kontekstualis atas Al-Qur'an) itu juga terinspirasi oleh karya-karya Gadamer dan Gracia. Meskipun demikian, penulis tidak mengatakan bahwa sarjana-sarjana tersebut hanya mengekor apa-apa yang dikatakan oleh sarjana-sarjana Barat. Sebaliknya, mereka tetap melakukan kritik-kritik konstruktif atas pemikiran Barat dan dalam waktu yang bersamaan mereka mengadopsinya dan mengadaptasikannya dengan tradisi penafsiran dalam Islam.

Ciri Kedua

Ciri kedua perkembangan pemikiran hermeneutika di kalangan sarjana muslim adalah bahwa mereka tidak membahas otentisitas teks Al-Qur'an, karena yakin bahwa Al-Qur'an adalah wahyu *verbatim* Allah Swt. yang dibawa oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad. Mereka sadar bahwa proses pewahyuan Al-Qur'an dari Allah ke Malikat Jibril dan dari Malaikat Jibril ke Nabi Muhammad bukanlah ranah kajian saintifik, tetapi ranah keyakinan dan keimanan. Yang menjadi obyek kajian dan penafsiran adalah teks Al-Qur'an yang telah diterima dalam pewahyuan dan disampaikan kepada sahabat-sahabatnya dan terus ditransmisikan hingga sekarang. Mereka juga yakin bahwa otentisitas teks Al-Qur'an telah teruji dalam sejarah. Metode kajian dan interpretasi pun diaplikasikan oleh para ulama hanya dengan tujuan untuk memahami makna dan maksud (terdalam) Al-Qur'an, bukan untuk mengkaji keotentikan Al-Qur'an.

Hal tersebut di atas berbeda dengan apa yang terjadi di Barat. Sarjana-sarjana Barat mengkaji dan menafsirkan teks Bibel, di samping untuk tujuan memahaminya, tetapi juga – paling tidak, di kalangan sarjana yang setuju penggunaan metode *critical historicism* – untuk menilai apakah versi teks Bibel tertentu itu otentik atau tidak.

BAB II
ALIRAN HERMENEUTIKA (UMUM) MODERN DAN TIPOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN DI MASA KONTEMPORER

DI ATAS kita telah mengenal sekilas tentang sejarah hermeneutika dan keberagaman pemikiran dalam bidang ini. Hal ini berarti bahwa pemikiran para filosof, sastrawan dan agamawan tentang hakekat dan metode pemahaman/penafsiran tentunya tidaklah monistik (satu warna), melainkan pluralistik (beragam). Ketika pemikiran seseorang mendapatkan perhatian dan resepsi dari pihak lain, maka pada saat itu iamenjadi suatu aliran/mazhab tertentu. Munculnya satu aliran seringkali merupakan tanggapan kritis atau pengembangan dari aliran yang ada sebelumnya. Dialektika semacam ini merupakan faktor yang dapat menyebabkan atau mendorong perkembangan dan kematangan suatu bidang ilmu tertentu. Dengan kata lain, tanpa adanya dialektika internal, suatu bidang ilmu pengetahuan akan stagnan dan berada dalam kejumudan. Perkembangan keilmuan juga bisa disebabkan oleh dialektika eksternal, dalam arti interaksi dengan cabang ilmu lain. Bab ini menjelaskan aliran-aliran hermeneutika umum sebagai hasil dari dialektika filosofis yang berkesinambungan. Selain itu,

bab ini juga memaparkan tipologi dalam penafsiran al-Qur'an di masa kontemporer ini.

Aliran hermeneutika pada dasarnya sangat beragam.Variasi dan aliran hermeneutik yang dikemukakan oleh para peneliti hermeneutika bisa saja berbeda karena perbedaan perspektif dan sisi yang dijadikan kriteria dalam pengkategorisasian model-model pemikiran hermeneutika.Nicholas H. Smith, misalnya, dalam bukunya *Strong Hermeneutics*[68] membagi aliran hermeneutika modern ke dalam tiga macam: '*weak hermeneutics'*(hermeneutika lemah), *'strong hermeneutics'*(hermeneutika kuat), dan '*deep hermeneutics'* (hermeneutika mendalam).Pembagian aliran hermeneutika semacam ini berdasarkan pada sejauhmana dan bagaimana pemikiran hermeneutika tertentu memberikan respon dan reaksi terhadap munculnya gerakan yang disebut Gellner dengan istilah 'Enlightenment Fundamentalism' (Fundamentalisme Pencerahan) terkait dengan identitas moral manusia. Dalam hal pembagian aliran seperti itu, Smith menulis: "Rather, I shall use the term 'hermeneutics' to stand for various patterns of contemporary philosophical argument occasioned by reflections upon the bearing of contingency on the intelligibility of moral identity"[69] (Saya menggunakan terma 'hermeneutika' semata-mata untuk menunjuk pada pola-pola argumen filosofis kontemporer yang bervariasi, terkait dengan refleksi-refleksi tentang 'contingency'/kemungkinan intellijibilitas identitas moral).

Sementara itu, Roy J. Howard dalam bukunya *Three Faces of Hermeneutics* membagi aliran hermeneutika ke dalam tiga macam yang didasarkan pada pertimbangan hubungan antara *science* (ilmu alam) dan *humanity* (ilmu humaniora): (1) *analytic*

[68] Nicholas H. Smith, *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity* (London dan New York: Routledge, 1997).

[69] *Ibid.*,h. 10.

hermeneutics (hermeneutika analitik), (2) *psychosocial hermeneutics* (hermeneutika psikososial), dan (3) *ontological hermeneutics* (hermeneutika ontologis).[70]

A. ALIRAN HERMENEUTIKA DARI SUDUT PANDANG PEMAKNAAN TEKS

Dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran aliran hermeneutika dapat dibagi ke dalam tiga aliran utama: (1) aliran obyektivis, (2) aliran subyektivis, dan (3) aliran obyektivis-cum-subyektivis. Pembagian semacam ini tentunya dilakukan untuk mempermudah memahami keberagaman pemikiran tersebut dengan memperhatikan keunikan masing-masing aliran, dan bahkan karakteristik pemikiran dalam satu aliran. Dalam satu aliran bisa saja terdapat model-model pemikiran yang bervariasi yang saling melengkapi satu terhadap yang lainnya. Masing-masing pemikir memiliki karakteristik pemikirannya sendiri.

1. Aliran Obyektivis

Aliran obyektivis adalah aliran yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, prilaku, simbol-simbol kehidupan dll.). Jadi, penafsiran adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Dalam proses pemahaman dan penafsiran, menurut aliran ini, penafsir hanya berusaha memaparkan kembali apa yang dimaksud oleh pengarang teks atau pencipta simbol dll. Di antara yang bisa digolongkan dalam aliran ini adalah pemikiran Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Hirsch. Grant R. Osborne menyebut aliran ini dengan istilah "author-centered hermeneutics"

---

[70] Lihat Roy J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding* (Berkeley: University of California Press, 1982).

(hermeneutika yang dipusatkan pada [maksud] pengarang). Osborne mengatakan, "Menurut Schleiermacher, tujuan interpretasi adalah merekonstruksi pesan orisinal pengarang."[71] Hirsch bahkan berpendapat bahwa pengarang teks itu memiliki "otoritas" dalam hal makna teks yang disusunnya. Alasan mendasar bagi aliran ini adalah bahwa setiap pengarang teks itu memiliki maksud tertentu ketika dia menyusun/menggubah sebuah teks. Karena itulah, aliran ini dideskripsikan oleh Jorge J. E. Gracia, sebagai berikut:

> One group holds that there are strict limits on the understanding of a text and that those limits are imposed by the author of the text, so that understanding a text in ways other than the way in which it was understood by the author at the time of composition implies misunderstanding it. After all, texts are instruments authors use to convey specific meanings. So,to understand a text differently from the way the historical author understood it is to misunderstand it and leads to historical inaccuracies that are downright pernicious and certainly unfair to the author.[72]
>
> (Satu aliran berpandangan bahwa terdapat batas-batas yang kaku dalam memahami sebuah teks, dan bahwa batas-batas ini dibuat oleh pengarang teks tersebut, sehingga pemahaman terhadap sebuah teks dengan cara yang berbeda dari pengarangnya ketika menyusun teks itu berarti *misunderstanding* (salah paham) terhadapnya. Lebih dari itu, teks-teks adalah instrumen-instrumen yang digunakan pengarang untuk menyampaikan makna-makna spesifik. Jadi, memahami sebuah teks secara berbeda dari apa yang dipahami oleh pengarang historis itu berarti salah paham dan mengarah kepada ketidak-akuratan historis yang sangat merusak dan jelas tidak fair terhadap pengarang)

---

[71] Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1991), h. 368.

[72] Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality* (New York: New York State University Press, 1995), h. 128.

Agar penafsir bisa menguak maksud pengarang, menurut para sarjana dari aliran ini, ia harus melakukan analisa bahasa teks dan analisa di luar kebahasaan. Pembahasan lebih terperinci tentang aspek-aspek metodis akan dikemukakan pada bab tersendiri, khususnya tentang hermeneutika Schleiermacher (hermeneutika gramatikal dan psikologis).

2. Aliran Subyektivis

Aliran subyektivis adalah aliran yang lebih menekankan pada peran pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Aliran ini bisa disebut juga dengan "*reader-centered hermeneutics*"[73] (hermeneutika yang dipusatkan pada [pemaknaan oleh] pembaca). Pemikiran-pemikiran yang tergolong dalam aliran ini beragama. Ada yang sangat subyektivis, yakni 'dekonstruksi' dan *reader-response criticism; a*da juga agak subyektifis, yakni postrukturalisme; dan ada juga yang kurang subyektivis, yakni strukturalisme. Seperangkat argumen dikemukakan untuk menjustivikasi pandangan tersebut, berikut ini. Pertama, seorang penafsir sering sekali tidak bisa lagi mempunyai akses langsung ke pengarang teks (*author*), sehingga upaya menangkap makna orisinal itu merupakan hal yang utopis. Kedua, makna teks itu selalu berubah dari satu waktu ke waktu yang lain dan dari satu pembaca (*reader*) ke pembaca yang lain. Ketiga, makna teks itu bisa ditangkap hanya dengan cara menganalisa aspek-aspek bahasa dan simbol-simbol yang terdapat di dalam teks yang ditafsirkan itu. Hal ini mengarah pada ide subyektivitas penafsiran.

Jacques Derrida, seorang filosof beraliran dekonstruksi, tidak setuju dengan ide 'ketertutupan' teks (*closure of text*) yang dengannya seseorang berusaha mencari 'makna sentral' (*central meaning*) atau

[73] Osborne, *The Hermeneutical Spiral,* h. 377.

makna tunggal sebuah teks. Menurutnya, teks itu bersifat terbuka (*open*) untuk selalu ditafsirkan oleh pembaca (*reader*) sesuai dengan pengalamannya. Selain itu, dia juga berpendapat bahwa makna orisinal itu tidak dapat diketahui, dan makna yang ditangkap oleh penafsir itu berbeda dari apa yang dimaksudkan oleh pengarang teks.[74] Jadi, menurut Derrida, pemaknaan terhadap teks itu bersifat pluralistik dan relatif serta subyektif-individualistik, dalam arti setiap orang/individu bisa memberikan pemaknaan terhadap teks yang dibacanya. Mengikuti pandangan Derrida, J. D. Crossan mengatakan bahwa teks sebagai sistem tanda (*sign-system*) terbuka untuk "permainan" yang beragam (*many games*) dan karena itu, setiap penafsir itu bebas untuk menggunakan permainan penafsiran sesuai dengan aturannya sendiri. Dia menambahkan bahwa "semua bahasa dipandang sebagai metafor dan karena metafor itu pada dasarnya 'mati' dari sisi makna ("*dead of meaning at its core*), maka bahasa disifati dengan 'ketiadaan' (*"absence"*) dari makna literal. Karena itu, keberagaman makna akan dihasilkan."[75]

Pandangan yang serupa, namun tidak persis sama dengan pendapat Derrida adalah pandangan Stanley Fish, seorang pemikir yang tergabung dalam aliran *reader-response criticism*. Fish berpendapat bahwa teks itu hanya memuat 'potensi-potensi makna' (*potential meanings*) dan dari sekian potensi makna tersebut seorang penafsir/pembaca memilih salah satunya. Dengan demikian, penafsirlah yang 'memproduk' makna tersebut.[76] Dengan demikian, penafsiran itu selalu menunjukkan kepentingan dan cara pandang penafsir yang merupakan bagian dari komunitas tertentu, dan hal tersebut penafsir membuat dan memilih strategi-strategi

---

[74] Ibid., h. 382.

[75] Dikutip dari Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, h. 375.

[76] Lihat Stanley Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), h. 11-14.

penafsiran tertentu. Fish mengatakan,

> The relation between interpretation and text is thus reversed: interpretive strategies are not put into execution after reading; they are the shape of reading, and because they are the shape reading, they give texts their shape, making them rather than, as usually assumed, arising from them.[77]
>
> (Hubungan antara interpretasi dan teks itu terbalik: strategi-strategi interpretasi itu tidak ditentukan setelah pembacaan/penafsiran; strategi-strategi tersebut merupakan bentuk pembacaan/penafsiran itu sendiri, dan karena itu, memberi warna atau bentuk kepada teks [yang ditafsirkan], bukan sebagaimana yang biasa diasumsikan, bahwa strategi-strategi interpretasi itu muncul/diperoleh dari teks)

Dari kutipan di atas, kita ketahui bahwa, menurut Fish, pembacaan/penafsiran mendominasi teks, menentukan makna teks, sehingga pemaknaan itu selalu bersifat subyektif. Namun, bagi dia, subyektivitas ini tidak sekedar subyektivitas individual penafsir, melainkan 'subyektivitas' komunitas tertentu di mana seorang penafsir itu menjadi bagiannya. Dengan kata lain, penafsiran seseorang merupakan agen atau 'juru bicara' bagi pemahaman komunitas tertentu. Fish menulis, " ... there is no single way of reading that is correct or natural, only 'ways of reading' that are extensions of community perspectives"[78] (tidak [hanya] ada satu cara baca/penafsiran yang benar atau natural, melainkan terdapat banyak cara baca/penafsiran yang merupakan kepanjangan dari perspektif komunitas terntentu).

Secara singkat, Gracia mengatakan bahwa pemikir atau penafsir yang tergolong pada aliran ini menegaskan bahwa teks itu dipandang sebagai "self-contained entities" (entitas-entitas

[77] Ibid., h. 13.
[78] Ibid., h. 16.

yang mengandung dirinya sendiri), sehingga ia tidak tergantung dan berarti terlepas dari maksud pengarang asli teks tersebut dan terlepas dari maksud audiens historisnya. Teks juga tidak tergantung pada konteks sejarahnya. Sebaliknya, mereka megatakan bahwa teks itu entitas-entitas yang mempunyai makna yang terbuka untuk dipahami oleh audiens secara bebas dan bervariasi.[79]

3. Aliran Obyektivis-cum-Subyektivis

Aliran obyektivis-cum-subyektivis adalah aliran yang berberada di tengah-tengah antara dua aliran di atas. Dalam hal pemaknaan terhadap teks yang ditafsirkan, aliran ini berusaha menguak kembali makna orisinal/historis di satu sisi dan pengembangan makna teks untuk masa dimana teks itu ditafsirkan. Dengan kata lain, aliran ini memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Yang bisa dimasukkan dalam kategori ini adalah pemikiran Jorge J. E. Gracia dan Hans-Georg Gadamer. Pemikiran kedua tokoh ini akan dibahas secara khusus pada bab berikutnya dari buku ini. Meskipun demikian, penulis akan mengemukakan secara sekilas saja pandangan Gracia di bab ini hanya untuk memberikan gambaran bahwa, menurutnya, di dalam interpretasi itu terdapat obyektivitas dan subyektivitas secara sekaligus. Dalam hal ini, dia berpendapat bahwa pada dasarnya 'pemahaman' (*understanding*) dan 'interpretasi' (*interpretation*) pasti mengandung obyektivitas dan subyektivitas secara sekaligus. Namun, seberapa besar obyektivitas dan subyektivitas tersebut dalam pemahaman/penafsiran berbeda-beda. Dia menulis, misalnya, sebagai berikut:

> Objectivity is the counterpart of subjectivity, and in the case of understandings I will take the degree of objectivity to refer

[79] Lihat, Gracia, *A Theory of Textuality,* p. 129.

to the degree to which an understanding is a product of the subject's consideration of the object and thus as dependent on that object, namely the text and the factors outside the understanding subject that determine its meaning. As in the case of the subjectivity of understandings, the objectivity [probably: 'subjectivity', trans.] of understandings is a matter of degree, because all understandings of texts are to some extent products of subjects and thus depend on them.[80]

(Obyektivitas adalah lawan dari subyektivitas, dan dalam hal pemahaman saya akan menggunakan istilah *degree of objectivity*(besar-kecilnyaobyektivitas) untuk merujuk pada sejauhmana sebuah pemahaman itu merupakan hasil dari perhatian subyek [orang yang memahami/penafsir] terhadap obyek dan karena itu tergantung pada obyek tersebut, yakni teks dan faktor-faktor selain faktor penafsir, yang menentukan makna teks. Demikian pula halnya dalam kasus subyektivitas pemahaman. Hal ini juga terkait dengan sejauhmana tingkat subyektivitas tersebut, karena semua pemahaman terhadap teks itu pada batas tertentu merupakan produk subyek [orang yang memahami/penafsir] dan karenanya [juga] tergantung padanya.]

Ketiga aliran hermeneutika tersebut di atas tampaknya memiliki kemiripan dengan apa yang ada dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an pada masa sekarang ini, yang segera penulis paparkan berikut ini.

B. TIPOLOGI PEMIKIRAN TAFSIR AL-QUR'AN PADA MASA KONTEMPORER[81]

Terkait dengan tipologi pemikiran tafsir pada masa sekarang ini, para peneliti studi tafsir Al-Qur'an berbeda-beda. Rotraud Wielandt,

---

[80] Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), h. 142.

[81] Untuk mendapat pembahasan yang lebih detail, lihat Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Šahrūrs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), h. 43-78. Tulisan ini merupakan pengembangan dari artikel saya "Tipologi Penafsiran Kontemporer atas al-Qur'an" yang telah diterbitkan di *Jurnal Tafsir-Hadis*.

seorang profesor Kajian Islam dan Sastra Arab (*Islamkunde und Arabistik*) di Otto-Friedrich Universität Bamberg, Jerman, yang dulu menjadi pembimbing saya ketika mengambil program S3 di universitas tersebut, membagi pemikiran tafsir modern dan kontemporer ke dalam enam macam, yakni (1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme Pencerahan (*Enlightenment*), seperti penafsiran yang disusun oleh Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad 'Abduh, (2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan kontemporer, seperti penafsiran Thanthawi Jawhari, (3) penafsiran yang berangkan dari perspektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amin al-Khuli, Ahmad Muhammad Khalafallah dan 'A'isyah Abdurrahman (Bint al-Syathi'), (4) penafsiran dengan perspektif historisitas teks Al-Qur'an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Nashr Hamid Abu Zayd, (5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti penafsiran Sayyid Quthb dan Abu al-A'la al-Mawdudi, dan (6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Hassan Hanafi.[82]

Berbeda dengan Wielandt, Abdullah Saeed dalam bukunya *Interpreting the Qur'an* membagi model dan pendekatan penafsiran Al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Dalam hal ini, Saeed lebih menekankan bagaimana model pemahaman dan sikap para penafsir terhadap teks Al-Qur'an. Dengan lebih spesifik, Saeed mengatakan,

> The classification is based on the degree to which the interpreters (1) rely on just the linguistic criteria to determine the meaning of the teks, and (2) take into account the socio-historical context of the Qur'an as well as the contemporary context of today.[83]

[82] Lihat Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary," dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), 2: 124-142.

[83] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and

(Klasifikasi tersebut didasarkan pada sejauhmana para penafsir itu (1) bersandar hanya pada kreteria bahasa untuk menentukan makna teks, dan (2) memperhatikan konteks sosio-historis Al-Qur'an dan konteks kekinian)

Menurut Saeed, para penafsir tekstualis adalah mereka yang "mengikuti secara rigid/kaku teks Al-Qur'an dan mengambil makna literalnya." Ada dua alasan yang mereka kemukakan. Pertama, Al-Qur'an harus dijadikan pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa, termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. Jadi, bagi mereka, 'kebutuhan modern' tidak boleh dijadikan patokan untuk kehidupan mereka. Kedua, makna teks Al-Qur'an itu sudah *fixed* dan bersifat universal untuk diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sebagia contoh, poligami, menurut mereka, sebaiknya atau boleh diaplikasikan sampai kapanpun, tanpa harus memperhatikan konteks historis dimana ayat Al-Qur'an tentang poligami itu diwahyukan. Yang tergolong dalam aliran tekstualis tersebut, menurut Saeed, adalah kaum 'Tradisionalis' dan 'Salafi'.[84] Adapun aliran semi-tekstualis, menurut Saeed, pada dasarnya sama dengan aliran tekstualis dalam hal penekanan mereka pada aspek bahasa dan ketidaktertarikan mereka untuk memperhatikan konteks historis turunnya sebuah ayat.Namun, aliran semi-tekstualis menggunakan 'idiom-idiom modern' dalam mempertahankan makna literal kandungan Al-Qur'an. Yang tergabung dalam aliran ini, tegas Saeed, adalah mereka yang tergabung dalam gerakan-gerakan neo-revivalis, seperti al-Ikhwan al-Muslimun (di Mesir) dan Jama'at Islami (di India). Aliran yang ketiga, menurut Saeed, adalah kontekstualis. Aliran ini sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap

New York: Routledge, 2006), h. 3.

[84] Saeed, *Interpreting the Qur'an*, h. 3.

teks Al-Qur'an. Kondisi dan situasi politik, sosial, historis, kultural dan ekonomi, baik pada masa Nabi Saw maupun pada masa ketika teks itu ditafsirkan, menjadi sangat penting untuk diperhatikan. Hal ini dilakukan untuk menentukan mana yang termasuk dalam kategori *al-tsawabit* (aspek-aspek yang tetap/tidak berubah) dan *al-mutaghayyirat* (aspek-aspek yang bisa berubah). Yang tergolong aliran ini adalah Fazlur Rahman, Ijtihadi, Muslim Progresif dan Muslim Liberal.[85]

Klasifikasi dan elaborasi Saeed terhadap ketiga aliran tersebut di atas sangat bagus dan membantu kita untuk menganalisis model-model penafsiran Al-Qur'an pada masa sekarang ini. Namun, menurut penulis, klasifikasi tersebut belum meng-*cover* seluruhnya. Melihat kekurangan yang ada pada klasifikasi Saeed di atas, penulis buku ini berpendapat bahwa ada tiga macam aliran tafsir Al-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaan. Aliran pertama adalah aliran quasi-obyektivis konservatif. Yang dimaksud dengan pandangan quasi-obyektivis tradisionalis adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutashabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/originalmeaning*) ayat tertentu.Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegangi

[85] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 3.

pemahaman literal terhadap Al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat di dalam Al-Qur'an dipandangnya sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di manapun dan kapanpun. Hal ini mengarah kepada satu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukun (*maqashid al-syari'ah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an, namun penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto *Al-Qur'an shalih li-kulli zaman wa-makan* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam Al-Qur'an. Kelemahan dari pandangan ini adalah, antara lain, bahwa mereka tidak memperhatikan kenyataan, bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) diaplikasikan dalam kehidupan. Kelemahan yang lain adalah bahwa para ulama yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk memperbarui pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.

Aliran kedua adalah aliran subyektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas

penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini, antara lain, dianut oleh Hassan Hanafi dan Muhammad Syahrur. Hassan Hanafi berpendapat bahwa setiap penafsiran terhadap Al-Qur'an itu pasti sangat terpengaruh oleh kepentingan dan ketertarikan penafsirnya, dan karenanya penafsiran bisa beragam/pluralistik. Dia bahkan mengatakan, "There is no true and false interpretation, right or wrong understanding. There are only different efforts to approach the text from different angles with different motivations"[86] (Tidak ada penafsiran atau pemahaman yang benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan upaya mendekati teks dari sisi-sisi yang berbeda-beda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula). Penafsiran yang obyektif, menurutnya, hampir tidak mungkin terjadi. Semua penafsiran merupakan cerminan dari 'komitmen sosial politik' penafsir tertentu dan 'kebenaran' penafsiran hanya diukur dengan 'power' yang dimiliki oleh penafsir, baik untuk memepertahankan status quo atau untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.[87]

Sementara itu, Muhammad Syahrur bisa dipandang sebagai pemikir yang paling subyektifis. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinal/historis dari Al-Qur'an. Al-Qur'an, baginya, harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Karena itu, dalam hal menafsirkan Al-Qur'an, Syahrur secara prinsipil tidak merujuk pada pemahaman dan penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan dia tidak merujuk pada penafsiran Nabi yang didokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Penafsiran

[86] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996), h. 203.

[87] Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," h. 203.

Nabi terhadap Al-Qur'an hanya dipandang sebagai "penafsiran awal", dan tidak mengikat umat Islam. *Asbab al-nuzul* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis pun sama sekali tidak mendapat perhatian Syahrur. Penafsiran yang berbasis kekinianlah yang dilakukan olehnya. Subyektivitas semacam ini tercermin dalam istilah yang dipakainya, yakni *qira'ah mu'ashirah* ('pembacaan kontemporer'), yang dijadikan bagian dari judul karyanya yang pertama, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah.*[88] Penafsir Al-Qur'an pada masa kontemporer, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Dia menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *tsabat al-nashsh wa-harakat al-muhtawa*[89] (teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Aliran ketiga adalah aliran quasi-obyektivis progresif. Aliran ini memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-obyektivis tradisionalis dalam hal bahwa penafsir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-obyektivis progresif yang di antaranya dianut oleh Fazlurrahman dengan konsepnya *double movement*,[90] Muhammad al-Thalibi dengan

[88] Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990).

[89] Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an,* h. 36.

[90] Lihat Rahman, *Islam and Modernity,* h. 5-7.

konsepnya *al-tafsir al-maqashidi*[91] dan Nashr Hamid Abu Zayd dengan konsepnya *al-tafsir al-siyaqi,*[92] memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal,yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis,* dinamakan oleh al-Thalibi dengan *maqashid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zayd dengan *maghza* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

[91] Lihat ath-Thalibi, *'Iyal Allah* (Tunis: Saras li-l-Nasyr, 1992), h. 142-144.

[92] Lihat Abu Zayd, *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqiqah*(Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1995), h. 116.

BAB III
RAGAM PEMIKIRAN HERMENEUTIKA BARAT DAN RELEVANSINYA DALAM PENGEMBANGAN ULUMUL QUR'AN

A. HERMENEUTIKA FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834): GRAMMATIKAL DAN PSIKOLOGIS

1. Biografi Schleiermacher[93]

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher dilahirkan pada tahun 1768 di Breslau (Jerman) dalam keluarga Protestan. Dia menempuh pendidikan di institusi-institusi Morovian Brethren, sebuah sekte militan dalam Agama Kristen, namun sangat tertarik dalam humanisme. Karena dia skeptik terhadap beberapa doktrin Kristiani di lembaga-lembaga tersebut, dia pada tahun 1787 pindah ke University of Halle yang dipandangnya lebih liberal, namun dia di perguruan tinggi ini tetap menggeluti teologi, di samping filsafat dan filologi klasik sebagai *minor fields*. Dia lulus ujian-ujian dalam bidang teologi Kristen pada tahun 1790, lalu bertugas sebagai pengajar/tutor suasta (*privatetutor*) hingga tahun 1793. Konon dia diberhentikan sebagai pengajar karena dia mendukung *French*

[93] Biografi Schleiermacher disarikan dari "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher" (2008) dan James M. Byrne, "Schleiermacher," dalam John Bowden (ed.), *The Encyclopedia of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Revolution (Revolusi Perancis), sementara *employer*-nya (pemberi pekerjaan) menolak revolusi tersebut.

Pada rentang waktu antara tahun 1790-1793/4 Schleiermacher, selain sibuk mengajar, menyempatkan diri untuk mempelajari dan mengkritisi pemikir-pemikir besar, seperti Immanuel Kant dan Spinoza. Sebagai hasilnya adalah karya-karyanya seperti *On What Gives Values to Life* (1792-3) dan *On Freedom* (1790-3) yang di dalamnya dia mengkritik beberapa pemikiran Kant, seperti doktrin "*postulates of an afterlife of the soul and God* (postulat-postulat kehidupan akhirat jiwa dan Tuhan), dan mengembangkan teori anti-Kant tentang *causal determination of human action* ('takdir' kausal tindakan manusia) yang digabungkan dengan rasa tanggung jawab moral (*moral responsibility*). Schleiermacher juga menulis karya-karya yang membela dan memodifikasi pemikiran-pemikiran Spinoza, seperti *Spinozism* (1793-4) dan *Brief Presentation of Spinozist System* (1793-4).

Selama kurun waktu antara 1794 dan 1796 Schleiermacher beraktivitas sebagai pastor di Landsberg dan pada tahun 1796 dia pindah ke Berlin untuk bekerja di sebuah rumah sakit. Di kota inilah dia bertemu dengan beberapa pemikir yang beraliran romantisis, seperti Friedrich dan August Wilhelm Schlegel. Bersama mereka dia terlibat dalam 'gerakan romatisis' (*romantic movement*) dan menerbitkan jurnal *Athenaeum,* meski hanya terbit sebentar, yakni 1798-1800. Pada tahun 1799 dia menerbitkan karya yang sangat penting dan radikal dalam bidang filsafat agama, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers.* Aliran romantisis (atau aliran obyektivis) inilah yang kemudian mempengaruhi pemikiran-pemikiran hermeneutikanya.

Pada tahun-tahun berikutnya dia melakukan aktivitas dan menulis banyak artikel dan buku yang tidak perlu saya sebutkan

di sini. Pada tahun 1810 dia diangkat sebagai seorang professor teologi di University of Berlin dan pada tahun 1811 dia menjadi anggota bagi Berlin Academy of Sciences. Sejak saat itulah dia banyak memberikan perkuliahan dalam bidang teologi dan filsafat serta menerbitkan lebih banyak lagi karya-karya berharga bagi pengembangan pemikiran dalam bidang filsafat bahasa, teologi dan hermeneutika. Dia meninggal dunia pada tahun 1834.

2. Pemikiran Hermeneutika Schleiermacher

a. Posisi Hermeneutika dalam Ranah Keilmuan

Berbeda dengan pemikir-pemikir sebelumnya, Schleiermacher tidak hanya menempatkan hermeneutika sebagai perangkat penafsiran terhadap teks Bibel dan teks-teks klasik lainnya. Lebih dari itu, dia memosisikan hermeneutika secara luas, yakni *problem of human understanding* (problem pemahaman manusia), sehingga obyek penafsiran menjadi lebih luas. Tujuannya adalah menempatkan hermeneutika dalam konteks *theories of knowledge* (teori-teori ilmu pengetahuan).Hermeneutika tidak hanya dipandang sebagai disiplin pedagogis dalam bidang penafsiran, yang harus atau seharusnya diikuti oleh para penafsir, sebagaimana yang diadvokasi oleh pemikir-pemikir sebelumnya. Lebih dari itu, hermeneutika di tangan Scheiermacher memunculkan pertanyaan-pertanyaan transendental dan mendasar: *it enquired into the basis and possibility of human understanding* (hermeneutika mempertanyakan dasar dan kemungkinan pemahaman manusia). Dalam hal ini, pemikirannya dapat digolongkan ke dalam hermeneutika filosofis. Namun, karena pemikirannya juga mengandung metode penafsiran, maka ia juga digolongkan ke dalam hermeneutika dalam arti sempit, yakni ilmu dan teori yang

berkenaan dengan metode pemahaman dan penafsiran.[94]

Dalam pengantar bukunya *Hermeneutics and Criticism*[95] Schleiermacher mencoba memposisikan hermeneutikanya di tengah-tengah pemikiran hermeneutika lainnya. Dia mengatakan di bagian yang paling awal: "Hermeneutics as the art of understanding does not yet exist in a general manner, there are instead only several forms of spesific hermeneutics"[96] (hermeneutika sebagai seni memahami belum eksis dalam bentuknya yang umum. Yang ada hanyalah beberapa bentuk hermeneutika spesifik/khusus). Hermeneutika khusus yang dimaksud di sini adalah heremeneutika kitab suci yang muncul dan berkembang sejak abad pertengahan. Dari kenyataan ini, Schleiermacher tergerak untuk membangun hermeneutika umum yang tidak hanya diaplikasikan pada kitab suci, melainkan juga pada seluruh obyek penafsiran seperti simbol, karya seni, tingkah laku manusia dll. Hermeneutika semacam ini kemudian dikenal dengan istilah '*hermeneutica generalis*' atau 'hermeneutika universal' (hermeneutika umum) yang pada abad ke 17 pernah juga digagas oleh Johann Conrad Dannhauer.[97]

Schleiermacher mencoba melakukan upaya memposisikan hermeneutika umum ini di tengah-tengah cabang ilmu yang saat itu sedang berkembang, khususnya ilmu logika dan filologi. Upaya ini tidaklah mudah, sehingga dalam hal ini dia mengatakan: "It is difficult aduquately to situate general hermeneutics"[98] (menempatkan hermeneutika umum secara tepat itu bukan hal yang mudah). Di satu sisi, hermeneutika dahulu hanya merupakan

[94] Lihat Vedder, *Was ist Hermeneutik?,* h. 50.

[95] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, terj. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[96] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 5.

[97] Lihat Andrew Bowie, "Introduction," dalam Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. viii.

[98] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 6.

appendix (keterangan tambahan) bagi ilmu logika, dan di sisi lain, ia merupakan bagian dari filologi.Selain itu, hermeneutika itu terkait erat dengan rhetorika dan dialektika. Paralelisme antara hermeneutika dan rhetorika, tegasnya, terletak pada fakta bahwa setiap tindakan/aksi memahami (*act of understanding*) merupakan "inversion of speech-act". Sementara itu, ketergantungan hermeneutika dan rhetorika pada dialektika terdapat pada kenyataan bahwa perkembangan semua ilmu pengetahuan ditentukan oleh *speech* (aksi berkata) dan *understanding* (aksi memahami),[99] di mana 'aksi dan seni berkata' merupakan domain rhetorika, sedangkan proses pemahaman berada dalam bidang hermeneutika. Keduanya tidak bisa dipisahkan. Adapun keterkaitannya dengan dialektika, Schleiermacher mengatakan bahwa hermeneutika didefinisikan olehnya dengan 'seni memahami', yang terbagi ke dalam tiga tingkatan: (1) pemahaman 'mekanik' dalam hal kehidupan keseharian, (2) pemahaman yang didasarkan atas pengalaman, dan (3) pemahaman artistik terhadap ungkapan dan tulisan yang sulit dipahami. Sementara ini, dialektika diidentifikasikan dengan '*presentation of principles of the art of philophising*' (pemaparan prinsip-prinsip seni berfilsafat) atau '*foundations for the artistic carring out of dialogue in the domain of pure thought*' (landasan-landasan bagi pelaksanaan artistik dialog dalam domain pemikiran murni).[100] Meski hermeneutika dan dialektika berbeda dari segi terminologis, dia menegaskan bahwa keduanya saling membutuhkan dan terkait.Hubungan antara keduanya dielaborasikan secara Bowie dalam memberikan komentar terhadap pemikiran Schleiermacher tentang kedua bidang ilmu tersebut, sebagai berikut:

---

[99] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h.7.

[100] Bowie, "Introduction," h. xx. Bandingkan dengan Vedder, *Was ist Hermeneutik?,* h. 54-59.

> The relationship between dialectic and hermeneutics is, therefore, based on the relationship between the universal aspect of language and the fact that individuals can imbue the same universally employed words with different senses. As such: 'Language only exists via thought, and vice versa; each can only complete itself via the other. The art of explication and translation [hermeneutics] dissolves language into thought; dialectic dissolves thought into language. Hermeneutics moves towards the specific intentions of individuals in the context of their utterances, which are not exhausted by the possible general validity of those utterances; dialectic moves towards general validity in the name of universal argument.[101]
>
> (Karena itu, hubungan antara dialektika dan hermeneutika didasarkan pada hubungan antara aspek universal dari bahasa dan fakta bahwa individu-individu dapat 'meminjam' kata-kata sama yang digunakan secara universal dengan makna-makna yang berbeda-beda. Jadi begini: 'Bahasa hanya eksis melalui pemikiran, dan begitu juga sebaliknya; masing-masing dapat melengkapi dirinya melalui yang lain. Seni penjelasan dan penerjemahan [hermeneutika] memasukkan bahasa ke dalam pemikiran; sementara itu, dialektika memasukkan pemikiran ke dalam bahasa. Hermeneutika bergerak menuju kepada hal-hal sepesifik yang dimaksud (*intentions*) oleh individu-individu dalam konteks ungkapan-ungkapan mereka, yang tidak berkeinginan untuk mendapatkan validitas umum dari ungkapan-ungkapan tersebut, sementara dialektika menuju kepada validitas umum dengan nama argumentasi universal)

Seperti halnya ungkapan di atas, Vedder memberikan komentar: *Wir sehen so, dass Dialektik hermeneutisch und Hermeneutik dialektisch ist. Mit anderen Worten: Der Kreislauf vom Denken zum Sprechen wiederholt sich im Kreislauf vor der Dialektik zur Hermeneutik*[102] (Jadi,

---

[101] Bowie, "Introduction," h. xxix-xxx. Bandingkan dengan Vedder, *Was ist Hermeneutik?,* h. 54-59.

[102] Vedder, *Was ist Hermeneutik?,* h. 58.

kita melihat bahwa dialektika itu hermeneutis, dan hermeneutika itu dialektis. Dengan kata lain, siklus dari berpikir ke berbicara itu sama dengan siklus dari dialektika ke hermeneutika). Hal ini menunjukkan bahwa kedua bidang ilmu tersebut mempunyai hubungan yang sangat erat.

b. Prinsip-prinsip Hermeneutika Gramatikal dan Psikologis

Schleiermacher mengatakan secara eksplisit bahwa hermeneutika yang dibangunnnya adalah 'hermeneutika gramatikal dan psikologis'. Dia mengatakan: *"Understanding is only a being-in-one-another of these two moments[of the grammatical and psychological]"*[103](pemahaman hanyalah sebuah keberadaan dalam kedua momen yang saling terkait [yakni grammatikal dan psikologis]). Terhadap pernyataan Scheiermacher di atas, Vedder memberikan komentar singkat, namun memperjelas apa yang dimaksud oleh Schleiermacher: *"Das eine [das grammatische] studiert die Sprache und Geschichte [objektive Ausrichtung], das andere [psychologische/technische] studiert Sprache als Ausdruck despersönlichen Lebens [subjektive Ausrichtung]"*[104] (Hermeneutika yang satu [yakni hermeneutika grammatikal] mempelajari bahasa dan sejarah [orientasi obyektif], dan hermeneutika yang satu lagi/ yang lain [yakni hermeneutika psikologis/teknis] mengkaji bahasa sebagai ungkapan hidup seseorang [orientasi subyektif]).

Kedua bentuk pemahaman/penafsiran ini dipandang oleh Schleiermacher secara seimbang dan memiliki arti penting yang sama: "Both are completely equal and it would be wrong to call grammatical interpretation the lower and psychological interpretation the higher"[105] (Keduanya betul-betul setara, dan salah

---

[103] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 9.
[104] Vedder, *Was ist Hermenutik?,* h. 52.
[105] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 10.

bila seseorang memandang interpretasi grammatikal lebih rendah dan interpretasi psikologis lebih tinggi).Adapun definisi, prinsip-prinsip dan cara kerja dari kedua macam hermeneutika tersebut adalah berikut ini.

1) Hermeneutika Gramatikal

Hermeneutika gramatikal adalah penafsiran yang didasarkan pada analisa bahasa. Karena itu, seorang penafsir teks harus mengusai aspek-aspek bahasa. Semakin dia menguasai bahasa, semakin baik penafsirannya. Dalam hal ini, Schleiermacher mengatakan: "The successful practice of the art depends on the talent of language ..."[106] (Praktek seni penafsiran yang sukses itu tergantung [antara lain] pada talen bahasa). Bagi Schleiermacher, hermeneutika gramatikal ini merupakan sisi 'obyektif' penafsiran.Dalam pandangan Schleiermacher, ada beberapa prinsip dan kaedah linguistik yang harus dipegangi, di antaranya adalah sebagai berikut.

Pertama, "Everything in a given utterance which requires a more precise determination may only be determined from the language area which is common to the author and his original audiences"[107] (Segala hal yang ada dalam ungkapan tertentu yang menuntut penentuan [makna] yang lebih tepat hanya dapat ditetapkan melalui bidang bahasa yang telah diketahui oleh pengarang dan audiens orisinal/aslinya). Prinsip ini memberikan pengertian kepada kita bahwa dalam upaya memahami sebuah teks, seseorang harus mencari tahu makna kata-kata dan konteksnya yang memang telah dikenal oleh pengarang dan audiensnya. Sistem bahasa yang harus diperhatikan, menurut Schleiermacher, adalah sistem bahasa

[106] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 11.
[107] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 30.

yang ada pada saat munculnya teks yang ditafsirkan itu. Hal ini bertujuan agar seorang penafsir mampu mencapai makna obyektif.

Kedua, "The sense of every word in a given location must be determined according to its being-together with those that surround it"[108] (Makna setiap kata pada tempat tertentu harus ditentukan sesuai dengan kebersamaanya dengan kata-kata lain yang berada di sekitarnya). Apa yang dikemukakan oleh Schleiermacher ini *to a great extent* merupakan apa yang dimaksud dengan analisa sintagmatis. Menurut analisa ini, makna suatu kata dalam sebuah kalimat dapat diketahui dengan cara memperhatikan makna kata-kata yang berada sebelum dan sesudah kata tersebut dalam rangkaian satu kalimat. Selain itu, Schleiermacher juga menekankan pentingnya perhatian pada 'hubungan antarelemen dalam kalimat' dan 'hubungan antarkalimat'.[109]

Ketiga, "The vocabulary and the history of the era of an author relates as the whole from which his writings must be understood as the part, and the whole must, in turn, be understood from the part"[110](kosakata [bahasa] dan sejarah era pengarang dipandang sebagai 'keseluruhan' [*whole,*] yang darinya tulisan-tulisannya harus dipahami sebagai 'bagian' [*part*]), dan 'keseluruhan' [*whole*] pada gilirannya harus dipahami dari 'bagian[-bagian]nya' [*part*]). Menurut prinsip ini, karya seseorang merupakan bagian dari bahasa dan kehidupan pengarangnya. Hubungan timbal baik antara *whole* dan *part/ particular* disebut *hermeneutical circle* (lingkaran hermeneutik).

[108] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 44.

[109] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 45-47.

[110] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 24. Lihat juga Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 71.

Keduanya tidak boleh dipisahkan dalam proses pemahaman. Karya seseorang bisa dipahami secara lebih baik dengan cara memperhatikan sistem bahasa yang dimiliki oleh pengarang dan sejarah hidupnya. Demikian pula sebaliknya, sistem bahasa dan perjalanan hidup seseorang bisa dipahami dan diketahui melalui tulisan/karyanya.Masih terkait dengan hal ini (hubungan antara *whole* dan *particular*), Schleiermacher bahkan mengatakan: "*Every within a single text the particular can only be understood from out of the whole ...*"[111] (dalam setiap satu teks, bagian/partikular hanya dapat dipahami melalui keseluruhan). Jadi, sebuah kata hanya bisa dipahami dalam kaitannya dengan dan dalam konteks kalimat tertentu, kalimat dimengerti dalam sebuah konteks pembicaraan tertentu, dan konteks pembicaraan dapat dipahami dalam kesatuan yang lebih besar lagi.[112]

2) Hermeneutika Psikologis

Secara garis besar, Schleiermacher berpendapat bahwa seseorang tidak bisa memahami sebuah teks hanya dengan semata-mata memperhatikan aspek bahasa saja, melainkan juga dengan memperhatikan aspek 'kejiwaan' pengarangnya. Seorang penafsir teks harus memahami seluk beluk pengarangnya. Bagi Schleiermacher, makna teks tertentu tidak bisa dilepaskan dari intensi/maksud pengarangnya. Menurutnya, teks itu tidaklah otonom, melainkan *dependent* (tergantung) pada dan terikat oleh pencipta teks. Pertanyaannya adalah: Bagaimana kita bisa memahami 'kejiwaan' pengarang, sehingga teks yang diproduknya bisa dipahami secara benar?

Dalam hal ini Schleiermacher menawarkan dua metode

[111] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 27.
[112] Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 71.

penting, yakni *divinatory method* (metode divinatori) dan *comparative method* (metode perbandingan). Yang dimaksud dengan *divinatory method* adalah "*the one, in which one transforms oneself into the other person and tries to understand the individual element directly*"[113] (metode di mana seseorang mentransformasikan dirinya atau 'memasukkan' dirinya ke dalam [kejiwaan] orang lain dan mencoba memahami orang itu secara langsung). Adapun metode kedua, *comparative method,* adalah bahwa seorang penafsir berusaha memahami seseorang dengan cara membandingkannya dengan orang-orang lain, dengan asumsi bahwa mereka sama-sama memiliki 'sesuatu yang universal' (*universal things*), atau denga kata lain, 'kesamaan-kesamaan'.[114] Schleiermacher menegaskan bahwa kedua metode tersebut tidak bisa dipisahkan. Hal ini didasarkan pada hal berikut ini: "For divination only receives its certainty via confirmatory comparasion, because without this it can always be incredible"[115] (*divination* ['memasuki' psikologi orang secara langsung] bisa mencapai kepastiannya hanya melalui perbandingan konfirmatif, karena tanpa hal itu, ia selalu tdak bisa dipercaya [*incredible*]).

Schleiermacher memandang penting pengkajian tentang aspek-aspek kejiwaan pengarang teks karena dia berasumsi bahwa teks itu merupakan ekspresi diri seseorang, dan ekspresi diri seseorang merupakan respons terhadap apa yang telah dan atau sedang dihadapinya. Dengan kata lain, teks mesti memiliki hubungan dengan apa yang ada di sekitar teks, karena apa yang ada di sekitar teks inilah yang mempengaruhi jiwa seseorang dalam mengekspresikan isi hatinya (kejiwaan).

[113] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 92.
[114] Lihat Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 93.
[115] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 93.

3) **Menghindari Kesalahpahaman (*Misunderstanding*)**

Aturan-aturan dan prinsip-prinsip tersebut di atas, menurut Schleiermacher, harus diperhatikan dengan baik untuk menghindari kesalahpahaman (*misunderstanding*). Schleiermacher mengatakan: *" ... misunderstanding must be avoided"* (kesalahpahaman harus dihindari). Menurutnya, ada dua bentuk kesalahpahaman: (1) "*qualitative misunderstanding"* (kesalahpahaman kualitatif), yakni kesalahpahaman terhadap isi teks, dan (2) "*quantitative misunderstanding"* (kesalahpahaman kuantitatif), yakni kesalahpahaman terhadap *tone* (nuansa) teks.[116] Selain itu, dari segi lain, kesalahpahaman juga bisa dibagi ke dalam dua macam: (1) "*positive misunderstanding"* (kesalahpahaman positif), yakni *"an isolated moment"* atau kesalahan tanpa adanya kesengajaan, dan (2) *"active misunderstanding"* (kesalahpahaman aktif), yakni "*the imputation which is, though, the consequence of one's own prejudice"* (memasukkan makna [dengan kesengajaan] yang merupakan konsekuensi dari prejudis/prasangka diri seseorang/penafsir) dan "*onesided preference for what is close to the individual's circle of ideas and the rejection of what lies outside it"* (pengutamaan satu sisi terhadap sesuatu yang dekat pada lingkaran ide seseorang [penafsir] dan penolakan terhadap apa yang ada di luar ide tersebut).[117]

Untuk menghindari kesalahpahaman-kesalahpahaman tersebut, menurut Schleiermacher, seorang penafsir harus melakukan kajian dan analisis sebagaimana berikut. Pertama, apa yang disebutnya *objectively historical analysis* (analisis historis yang bernuansa obyektif), yakni sebuah analisis

---

[116] Lihat Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 22.

[117] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism,* h. 23. Lihat juga Scholz, *Verstehen und Rationalität,* h. 73.

yang dapat memberikan pengetahuan sejauhmana sebuah ungkapan itu berhubungan dengan 'totalitas bahasa' (*totality of language*) dan pengetahuan yang tertuang dalam ungkapan tersebut merupakan 'produk bahasa' (*product of language*). Kedua, *objectively divinatory analysis* (analisis divinatori yang bernuansa obyektif), yakni sebuah analisis yang memberikan kesadaran bahwa ungkapan itu akan menjadi satu titik perkembangan bahasa. Ketiga, *subjectively historical analysis* (analisis historis subyektif), yakni sebuah analisis historis terkait subyektivitas pengarang ungkapan (*author*) untuk mengetahui bagaimana ungkapan tertentu itu merupakan fakta yang terdapat di dalam pikiran *author*. Keempat, *subjectively divinatory analysis* (analisis divinatori subyektif) adalah analisis untuk mengetahui bagaimana pemikiran-pemikiran yang terdapat di dalam otak (*mind*) pengarang itu mempunyai efek/ pengaruh padanya ketika mengungkapkan suatu ungkapan.[118]

Semua teori penafsiran yang telah disebutkan di atas bertujuan agar seorang penafsir mampu menguak kembali makna yang secara historis dimaksudkan oleh penyusun teks (*author*), atau dengan kata lain, makna obyektif. Meskipun demikian, obyektivitas yang dimaksud di sini bukanlah obyektivitas total, melainkan quasi-obyektivitas atau psuedo-obyektivitas. Dia berkata: "That objective is only to be achieved by approximation"[119] (hal yang obyektif itu hanya dicapai dengan perkiraan). Atas dasar itu, penulis buku ini memasukkan pemikiran hermeneutik Schleiermacher ini ke dalam aliran obyektivis.

[118] Lihat Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, h. 23.
[119] Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, h. 91.

3. Relevansi Pemikiran Schleiermacher bagi Kajian Al-Qur'an

Para ahli Hermeneutika sepakat dalam hal bahwa pemikiran hermeneutik Schleiermacher digolongkan kedalam aliran obyektivis (Obyektivisme).Aliran ini disebut juga dengan istilah aliran romantisis (Romantisisme).Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, aliran ini secara garis besar berpandangan, sebagai berikut. Pertama, sebuah teks tidaklah otonom, tetapi 'terikat' oleh pengarangnya. Atas dasar itu, makna teks itu memiliki hubungan yang erat dengan apa yang dimaksud oleh pengarangnya. Kedua, sebagai konsekuensi dari poin pertama tadi, tugas terpenting penafsir adalah merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pengarang teks yang ditafsirkan. Dalam ini, Schleiermacher mengusulkan langkah-langkah metodis yang terangkum dalam hermeneutika gramatikal dan hermeneutika psikologis yang sudah dipaparkan sebelumnya.

Hermeneutika gramatikal dengan tiga prinsipnya sangat relevan untuk kajian dan penafsiran Al-Qur'an. Prinsip pertama yang menyatakan bahwa seorang penafsir harus mengerti bahasa yang digunakan oleh pengarang teks (*author*) atau audiens historis (artinya: audens yang hidup pada masa teks dibuat atau diturunkan) berarti bahwa seseorang yang ingin memahami teks Al-Qur'an harus mengerti bahasa Arab yang digunakan pada saat Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, baik itu dari segi makna kosakatanya maupun struktur bahasanya. Hal ini penting karena bahasa Arab (dan bahasa-bahasa lainnya) memiliki apa yang disebut dengan singkroni dan diakroni. Singkroni adalah aspek bahasa yang selalu tetap, tidak berubah (Arab: *al-tsawabit*), sedangkan diakroni adalah bagian bahasa yang mengalami perubahan pada kurun-kurun tertentu.Untuk menghindari kesalahpahaman terhadap arti kata dan struktur kalimat dalam Al-Qur'an, seorang penafsir harus

memperhatikan penggunaan kosa kata dan struktur bahasa yang memang berlaku ketika teks Al-Qur'an itu diwahyukan.

Sebagai contoh, kata *ikhlash* yang pada masa setelah penurunan didefinisikan dengan keinginan mendapatkan ridla dan pahala Allah semata dalam beramal baik itu ternyata mengalami diakroni. Pada masa penurunan Al-Qur'an kata tersebut tidak/belum diartikan dengan pengertian di atas, tetapi memiliki arti yang sangat mirip dengan kata *tawhid* (yakni: mengesakan Allah) yang belum digunakan di dalam Al-Qur'an. Salah satu surat di dalamnya bernama Surat al-Ikhlash yang berisi tentang keesaan Allah. Demikian pula, kata *mukhlishin lahu al-din* pada Surat al-Bayyinah: 5 tidak berarti orang-orang yang ikhlas dengan pengertian di atas, melainkan orang-orang yang memurnikan agamanya dengan cara tidak melakukan penyembahan kepada selain Allah.

Prinsip kedua yang menyatakan bahwa dalam proses penafsiran seorang penafsir harus melakukan analisa sitagmatis, yakni suatu analisa di mana ketika ia mencoba mengartikan satu kata tertentu dalam suatu kalimat, maka ia harus memperhatikan kata-kata yang ada di sekelilingnya, itu sangat bermanfaat bagi penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an terdapat banyak polisemi, yakni kata yang memiliki lebih dari satu arti, atau dalam bahasa Arab *musytarak al-ma'ani*. Untuk menentukan makna/arti mana yang dimaksudkan oleh kata tertentu dalam suatu ayat, seseorang harus memperhatikan kata-kata yang ada di samping kanan, samping kiri atau sekelilingnya. Analisa sintagmatik semacam ini sudah diimplementasikan oleh para penafsir Al-Qur'an, baik di masa awal-awal Islam, masa tengah, masa modern maupun masa kontemporer. Dengan analisa semacam ini, muncullah karya-karya berharga dalam tradisi Islam, yang biasa disebut dengan *al-wujuh wa al-nazha'ir* (variasi dan keberagaman makna kata).

Prinsip ketiga menyatakan bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus memperhatikan hubungan antara bagian-bagian (*parts*; *al-ab'adl*) dan keseluruhan (*the whole; al-kull*). Prinsip ini pun sangat signifikan dalam penafsiran Al-Qur'an. Pesan atau maksud ayat bisa dipahami apabila masing-masing kata di dalamnya dipahami dan diperhatikan secara tepat, dan sebaliknya arti kata bisa dipahami dengan baik apabila memperhatikan pesan keseluruhan ayat. Demikian pula, pesan suatu ayat atau sekumpulan ayat bisa ditangkap dengan baik dengan memperhatikan keseluhan pesan Al-Qur'an, dan *the whole message* (pesan utuh) Al-Qur'an hanya bisa dipahami berdasarkan pesan-pesan yang ada di masing-masing ayat. Secara sederhana bisa dikatakan, perhatian terhatap konteks tekstual (*siyaq al-kalam*) sangat membantu keberhasilan seseorang dalam penafsiran Al-Qur'an.

Terkait dengan hermenutika psikologis yang ditawarkan oleh Schleiermacher, sebagaimana yang sudah dipaparkan, kita bisa mengatakan bahwa hermeneutika psikologis tersebut tidak mungkin untuk diaplikan dalam penafsiran atas Al-Qur'an, karena hermeneutika tersebut menuntut penafsir untuk menyelami 'psikologi' Allah sebagai 'pengarang' (*author*) teks Al-Qur'an. Hal ini tidak mungkin kita lakukan secara hakiki atau seratus persen. Psikologi manusia saja sangat sulit untuk diketahui secara pasti. Psikologi Allah Swt berada di luar nalar dan pengetahuan manusia. Yang bisa kita ketahui hanyalah sifat-sifat dan *al-asma' al-husna* yang disebutkan dalam Al-Qur'an, dan pengetahuan manusia tentang itu pun sangat terbatas, tidak mungkin mencapai seratus persen. Namun, semangat/spirit hermeneutika psikologis ini adalah bagaimana seorang penafsir itu mampu menangkap 'apa' yang mendorong seorang pengarang teks itu menciptakan atau membuat pernyataan/teks. Untuk mengetahui hal ini, tentunya yang bisa

dilakukan oleh seorang penafsir Al-Qur'an memperhatikan latarbelakang/konteks historis turunnya suatu ayat, atau yang biasa disebut dengan *sabab al-nuzul,* baik yang mikro maupun yang makro. Dengan demikian, resepsi terhadap hermeneutika psikologis itu bisa dilakukan dengan cara mengadaptasikannya dengan hakekat teks Al-Qur'an sebagai wahyu ilahi.

Pentingnya memperhatikan *sabab al-nuzul* dalam penafsiran ayat itu pada dasarnya sudah dikemukakan oleh para ulama di masa lampau. Al-Wahidi, misalnya, mengatakan dalam kitabnya *Asbab al-Nuzul:* " ... *Asbab al-nuzul* itu bagian dari Ulumul Qur'an yang paling utama untuk dimengerti dan diperhatikan karena tidaklah mungkin seseorang mengetahui tafsir sebuah ayat dan jalan memahaminya bila tidak memahami kisah (turunnya) ayat itu."[120] Secara lebih terperinci, al-Zarkasyi menyebutkan enam manfaat mengetahui *asbab al-nuzul,* yakni: (1) memahami hikmah yang mendorong penetapan suatu hukum, (2) men-spesifikkan/mengkhususkan ketetapan hukum bagi ulama yang berpandangan bahwa yang dijadikan pegangan adalah kekhususan sebab, (3) memahami makna ayat, (4) membantu memahami adanya ayat yang bersifat umum dan ayat yang bersifat khusus, (5) menghilangkan dugaan adanya pembatasan (*hashr*) dalam ayat, dan (6) membantu dalam memahami ayat yang *musykilah* (sulit).[121]

Meskipun demikian, di kalangan para ulama ada perbedaan pandangan terkait dengan apa yang harus dipegangi oleh penafsir: *'umum al-lafzh* (keumuman lafal dalam ayat) atau *khushush al-sabab* (kekhususan sabab). Dalam hal ini, mayoritas ulama mengatakan bahwa yang dijadikan pegangan adalah makna

[120] 'Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 6.

[121] Untuk mengetahui rincian pembahasan, lihat Muhammad ibn 'Abd Allah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972), 1: 22-23.

universal ayat, bukan kekhususan sabab.[122] Pandangan inilah yang terus dipegangi oleh sebagian besar sarjana muslim hingga saat ini, sehingga keberadaan *asbab al-nuzul* hanya dipandang sebagai asesoris semata dalam proses penafsiran, bukan menjadi salah satu penentu. Hermeneutika psikologis memberikan isyarat agar konteks historis teks itu tidak hanya dipandang sebagai hiasan semata, melainkan sebagai salah satu hal yang sangat signifikan dalam penafsiran.

B. HERMENEUTIKA HANS-GEORG GADAMER[123]

1. Sekilas tentang Biografi Hans Georg Gadamer[124]

Hans-Georg Gadamer, seorang filosof Jerman, dilahirkan di Marburg pada tahun 1900, sebagai seorang anak dari ahli kimia yang juga sempat menjadi rektor di Universtät Marburg. Gadamer diharapkan oleh ayahnya agar kelak menjadi seorang ahli ilmu alam (*Naturwissenschaften*), namun dia justru tertarik pada ilmu-ilmu sosial dan humaniora (*Geisteswissenschaften*). Dia sempat menimba ilmu di Breslau, tetapi kemudian kembali lagi ke kota kelahirannya untuk belajar filsafat pada para filosof Neo-Kantian, yakni Paul Natorp dan Nicolai Hartman. Pada umur 22 tahun dia telah merampungkan disertasinya.

Segera setelah itu, Gadamer mengunjungi Freiburg untuk belajar filsafat kepada Martin Heidegger bersama Leo Strauss, Karl Löwith

---

[122] Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhan,* 1: 32.

[123] Tulisan tentang hermeneutika Hans-Georg Gadamer di dalam buku ini telah dipresentasikan di Annual Conference, Ditpertais Departemen Agama (sekarang: Kementrian Agama) RI pada tanggal 27 Nopember 2006 di Bandung, dengan judul artikel “Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer”.Lihat www.ditpertais.net/annualconference/.../makalah_syahiron.doc.

[124] Biografi Gadamer ini disarikan terutama dari Udo Tietz, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2000), h. 7-25.

dan Hannah Arendt. Dari sisi Gadamer mempunyai hubungan yang sangat dekat dengannya. Ketika Heidegger mempunyai posisi di Universität Marburg, Gadamer mengikutinya ke kota tersebut. Pemikiran Heidegger sejak saat itu sangat mempengaruhi pola pikir Gadamer dan hal ini membuatnya jauh dari pengaruh-pengaruh Neo-Kantinisme.

Pada tahun 1929 dia menyelesaikan *Habilitation*, sebuah penelitian pasca doktor sebagai salah satu syarat untuk menjadi profesor di universitas, dan setelah itu dia memberikan perkuliahan di Marburg. Dia termasuk salah seorang ilmuan yang anti Nazisme, karena itu selama masa Hitler dia tidak pernah mendapatkan posisi penting. Baru setelah berakhirnya Perang Dunia II dia menerima tawaran penting di Leipzig. Karena dia agak tidak suka dengan aspek kehidupan politik dan akademis di Jerman Timur, dia memutuskan untuk pindah ke Jerman Barat dengan menerima terlebih dahulu sebuah posisi di Frankfurt am Main. Dia kemudian pindah ke Heidelberg untuk menggantikan posisi Karl Jaspers pada tahun 1949. Hingga meninggal pada tahun 2002 dia menetap dan mengabdikan dirinya dalam bidang keilmuan di kota tersebut. Selama hidupnya dia menulis banyak buku dan artikel, terutama dalam bidang filsafat. Dari sekian karyanya buku *Wahrheit und Methode* (1960) merupakan buku tentang hermeneutika yang sangat berpengaruh di Dunia Barat. Pengaruh pemikirannya juga saat ini telah merambah ke Dunia Timur, terutama pada ilmuan-ilmuan yang *concerned* dengan kajian Filsafat secara umum dan teori-teori penafsiran secara khusus.

2. Teori-teori Pokok Hermeneutika Gadamer

Karya Gadamer *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode) memuat pokok-pokok pikirannya tentang hermeneutika filosofis

yang tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh obyek ilmu sosial dan humaniora. Meskipun demikian, bahasa dalam sebuah teks tertentu masih mendapat porsi perhatian Gadamer yang cukup tinggi dan merupakan obyek utama hermeneutikanya. Kaintanya dengan hal ini, Gadamer mengatakan: "*Alles Schriftliche ist in der Tat in bevorzugter Weise Gegenstand der Hermeneutik*" (Semua yang tertulis pada kenyataannya lebih diutamakan sebagai obyek hermeneutika).[125] Gadamer dalam karyanya memang tidak memberikan penjelasan, baik secara explisit maupun implisit, tentang metode penafsiran tertentu terhadap teks. Hal itu dikarenakan bahwa dia tidak mau terjebak pada ide universalisme metode hermeneutika untuk semua bidang ilmu sosial dan humaniora, sebagaimana yang pernah digagas oleh Dilthey. Alasan lain ialah bahwa filsafat hanya berbicara tentang ide-ide umum, mendasar dan prinsipil tentang suatu obyek pembahasan, sehingga dia menyerahkan sepenuhnya pembicaaran mengenai metode tertentu kepada setiap ahli bidang ilmu tertentu. Meskipun demikian, teori-teori hermeneutika Gadamer dapat digunakan untuk memperkuat metode pemahaman dan penafsiran suatu obyek tertentu, termasuk di dalamnya teks tertulis.

Teori-teori pokok hermeneutika Gadamer kiranya bisa diringkas ke dalam beberapa bentuk teori yang terkait satu dengan yang lainnya:

a) Teori "Kesadaran Keterpengaruhan oleh Sejarah" (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein; historically effected consciousness)

Gadamer mendefinisikan teori ini sebagai berikut:

[125] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990 [cetakan 1 tahun 1960]), h. 398.

> Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist zunächst Bewusstsein der hermeneutischen Situation. Die Gewinnung des Bewusstseins einer Situation ist aber in jedem Falle eine Aufgabe von einer Schwierigkeit. (...) Die Situation stellt einen Standort dar, der die Sichtmöglichkeit beschränkt, in Form eines Horizontes.[126]
>
> (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* adalah pertama kesadaran terhadap situasi hermeneutik. Namun, mendapatkan kesadaran terhadap sebuah situasi bagaimanapun merupakan tugas yang sulit. ... Situasi tersebut merupakan posisi yang membatasi kemampuan melihat sesuatu; situasi ini berbentuk horison [atau: cakrawala pemahaman].)

Menurut teori ini,[127] setiap penafsir itu pasti berada pada situasi tertentu yang bisa mempengaruhi pemahamannya terhadap teks yang ditafsirkan.Situasi semacam itu disebutnya dengan '*effective history*' ('sejarah efektif'), yang terdiri dari tradisi, kultur dan pengalaman hidup. Karena itu, pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir harus atau seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan. Lebih lanjut Gadamer mengatakan: "Seseorang [harus] belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik dia sadar atau tidak, pengaruh dari *Wirkungsgeschichte* (*affective history*; "sejarah yang mempengaruhi seseorang) sangat mengambil peran."[128] Mengatasi problem keterpengaruhan ini memang tidaklah mudah, sebagaimana diakui oleh Gadamer. Pesan dari teori ini adalah bahwa seorang penafsir harus mampu mengatasi subyektifitasnya ketika dia menafsirkan sebuah teks.

---

[126] Gadamer, *Wahrheit und Methode,* h. 307.

[127] Bandingkan penjelasan teori ini dengan penjelasan Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics,* h. 113-115.

[128] Gadamer, *Wahrheit und Methode,* h. 306.

b) Teori "Prapemahaman" (Vorverständnis; pre-understanding)

Keterpengaruhan oleh situasi hermeneutik atau *Wirkungsgeschichte* tertentu membentuk pada diri seorang penafsir apa yang disebut Gadamer dengan istilah *Vorverständnis* atau "prapemahaman" terhadap teks yang ditafsirkan. Prapemahaman yang merupakan posisi awal penafsir memang pasti dan harus ada ketika ia membaca teks. Gadamer mengukakan:

> Immer ist im Verstehen ein Vorverständnis im Spiel, das seinerseits durch die bestimmende Tradition, in der der Interpret steht, und durch die in ihr geformte Vorurteile geprägt ist.[129]
>
> (Dalam proses pemahaman prapemahaman selalu memainkan peran; prapemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, di mana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh prejudis-prejudis [*Vorurteile; perkiraan awal*] yang terbentuk di dalam tradisi tersebut)

Keharusan adanya prapemahaman tersebut, menurut teori ini, dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Tanpa prapemahaman seseorang tidak akan berhasil memahami teks secara baik. Kaitannya dengan hal ini, wajarlah bahwa Oliver R. Scholz dalam bukunya *Verstehen und Rationalität* berpendapat bahwa prapemahaman yang disebutnya dengan istilah *Präsumtion* ("asumsi atau dugaan awal") merupakan "sarana yang tak terelakkan bagi pemahaman yang benar" (*unentbehrliche Mittel für das richtige Verstehen*).[130] Meskipun demikian, prapemahaman, menurut Gadamer, harus terbuka untuk dikritisi, direhabilitasi dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar atau mengetahui bahwa prapemahamannya itu tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan.

---

[129] Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins,* h. 5.
[130] Oliver R. Scholz, *Verstehen und Rationalität*, h. 165.

Hal ini sudah barang tentu dimaksudkan untuk menghindari kesalahpahaman terhadap pesan teks. Hasil dari rehabilitasi atau koreksi terhadap prapemahaman ini disebutnya dengan istilah *Vollkommenheit des Vorverständnisses* ("kesempurnaan prapemahaman").

c) Teori "Penggabungan/Asimilasi Horison" (Horizontverschmelzung; fusion of horizons)dan Teori "Lingkaran Hermeneutik" (hermeneutischer Zirkel; hermeneutical circle)

Di atas telah disebutkan bahwa dalam menafsirkan teks seseorang harus selalu berusaha merehabilitasi prapemahamannya. Hal ini berkaitan erat dengan teori "penggabungan atau asimilasi horison", dalam arti bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horison, yakni (1) "cakrawala [pengetahuan]" atau horison di dalam teks, dan (2) "cakrawala [pemahaman]" atau horison pembaca. Kedua horison ini selalu hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran. Seorang pembaca teks memulainya dengan cakrawala hermeneutiknya, namun dia juga memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horisonnya sendiri yang mungkin berbeda dengan horison yang dimiliki pembaca. Dua bentuk horison ini, menurut Gadamer, harus dikomunikasikan, sehingga "ketegangan antara keduanya dapat diatasi" (*the tension between the horizons of the text and the reader is dissolved*).[131] Oleh karena itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu (*Überlieferung*), maka dia harus memperhatikan horison historis, di mana teks tersebut muncul: diungkapkan atau ditulis. Gadamer menegaskan:

> Eine Überlieferung verstehen, verlangt also gewiss historischen Horizont. Aber es kann sich nicht darum handeln, dass man

[131] Gadamer, "Text and Interpretation", dalam B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (New York: Albany State University of New York Press, 1986), h. 396.

> diesen Horizont gewinnt, indem man sich in eine historische Situation versetzt. Mann muss vielmehr immer schon Horizont haben, um sich dergestalt in eine Situation versetzen zu können.[132]
>
> (Memahami sebuah teks masa lalu sudah barang tentu menuntut [untuk memperhatikan] horison historis. Namun, hal ini tidak berarti bahwa seseorang dapat mengetahui horison ini dengan cara menyelam ke dalam situasi historis. Lebih dari itu, orang harus terlebih dahulu sudah memiliki horison [sendiri] untuk dapat menyelam ke dalam situasi historis)

Seorang pembaca teks harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horison lain, yakni horison teks yang mungkin berbeda atau bahkan bertentangan dengan horison pembaca. Gadamer menegaskan: "Saya harus membiarkan teks masa lalu berlaku [memberi informasi tentang sesuatu]. Hal ini tidak semata-mata berarti sebuah pengakuan terhadap 'keberbedaan' (*Andersheit*) masa lalu, tetapi juga bahwa teks masa lalu mempunyai sesuatu yang harus dikatakan kepadaku."[133] Jadi, memahami sebuah teks berarti membiarkan teks yang dimaksud berbicara.[134] Interaksi antara dua hrison tersebut dinamakan "lingkaran hermeneutik" (*hermeneutischer Zirkel*). Horison pembaca, menurut Gadamer, hanya berperan sebagai titik berpijak (*Standpunkt*) seseorang dalam memahami teks. Titik pijak pembaca ini hanya merupakan sebuah 'pendapat' atau 'kemungkinan' bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Titik pijak ini tidak boleh dibiarkan memaksa pembaca agar teks harus berbicara sesuai dengan titik pijaknya. Sebaliknya, titik pijak ini justru harus bisa membantu memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks.[135] Di sinilah terjadi pertemuan

---

[132] Gadamer, *Wahrheit und Methode,* h. 310.
[133] Gadamer, *Wahrheit und Methode,* h. 367.
[134] Gadamer, "Text and Interpretation," h. 396.
[135] Gadamer, *Wahrheit und Methode,* h. 392.

antara subyektifitas pembaca dan obyektivitas teks, di mana makna obyektif teks lebih diutamakan.

d) Teori "Penerapan/Aplikasi" (Anwendung; application)

Di atas telah dipaparkan bahwa makna obyektif teks harus mendapat perhatian dalam proses pemahaman dan penafsiran. Ketika makna obyektif telah dipahami, kemudian apa yang harus dilakukan oleh pembaca/penafsir teks yang mengandung pesan-pesan yang harus atau seyogyanya dipraktikkan ke dalam kehidupan sehari-hari, misalnya kitab suci. Sementara itu, di sisi lain rentang waktu antara munculnya teks tersebut dan masa, ketika seorang penafsir hidup, yang tentunya kondisi sosial, politik, ekonomi dll. juga telah jauh berbeda dengan kondisi pada masa munculnya teks. Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, maka selain proses memahami dan menafsirkan ada satu hal lagi yang dituntuk, yang disebutnya dengan istilah "penerapan" (*Anwendung*) pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan.[136] Pertanyaannya sekarang: Bagaimana? Apakah makna obyektif teks terus dipertahankan dan diaplikasikan pada masa ketika seorang penafsir hidup? Jawaban atas pertanyaan tersebut terdapat dalam kutipan berikut ini:

> The task of interpretation always poses itself when the meaning content of the printed work is disputable and it is the matter of attaining the correct understanding of the 'information'. However, this 'information' is not what the speaker or writer originally said, but what he wanted to say indeed even more: what he would have wanted to say to me if I have been his original interlocutor. It is something of a command for interpretation that the text must be followed, according to its meaningful sense (Sinnesgemäß) (and not literally). Accordingly we must say the text is not a given object, but a phase in the

[136] Gadamer, *Wahrheit und Methode,* h. 313.

execution of the communicative event.[137]

(Tugas penafsiran itu selalu mengemuka ketika kandungan makna karya tulis itu diperdebatkan dan hal itu terkait dengan (upaya) pencapaian pemahaman yang benar terhadap 'informasi' [penj., makna yang dimaksud]. Namun, 'informasi' ini bukan apa yang secara orisinal diucapkan [dimaksud] oleh pembicara atau penulis, tetapi lebih dari itu, apa yang betul-betul *ingin* katakannya, yakni apa yang ingin dia katakan kepadaku seandainya saya ini interlokutor orisinalnya. Informasi/makna yang dimaksud ini adalah suatu perintah penafsiran, sehingga teks harus diikuti menurut *meaningful sense/Sinnesgemäß* [makna terdalam] [bukan apa yang dimaksud secara literal]. Atas dasar ini, kita harus mengatakan bahwa teks itu bukan obyek yang sebenarnya, tetapi merupakan fase dalam mengeksekusi *communicative event* ('peristiwa komunikatif')

Pada kutipan di atas Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukan makna literal teks, tetapi *meaningfulsense* ("makna yang berarti") atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.

3. Elaborasi Kesesuaian Hermeneutika Gadamer dengan Aspek-aspek Ulumul Qur'an

a. Teori Kesadaran Sejarah dan Teori Prapemahaman dan Kehati-hatian dalam Menafsirkan Teks Al-Qur'an

Di atas telah dijelaskan bahwa inti dari teori kesadaran sejarah dan teori prapemahaman adalah bahwa seorang penafsir harus berhati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menafsirkannya

[137] Gadamer, "Text and Interpretation," h. 393-394.

sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari prapemahaman yang telah terpengaruh oleh sejarah (pengetahuan awal, pengalaman dll.). Kedua teori ini jelas sesuai dengan apa yang dipaparkan oleh para ulama Ulumul Qur'an, bahkan oleh Nabi Muhammad sendiri, ketika mengatakan: "Barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'y*-nya, maka bersiap-siaplah untuk menempati neraka." Kata *ra'y* dalam hadis tersebut tidak tepat diartikan dengan 'akal', sebab kata 'akal' (Arab: *aql*) mengandung arti berpikir secara positif, sebagaimana yang tertera dalam beberapa ayat Al-Qur'an (lihat, misalnya, Q.S. 2:44, 3:65, dan 6:32). Kata *ra'y* di atas lebih tepat diartikan dengan 'dugaan' atau 'prapemahaman' yang tidak atau belum diuji ketepatannya, atau dalam istilah Gadamer '*Vorverstaendnis*' (prapemahaman) yang belum menjadi '*Vollkommenheit des Vorverstaendnisses*' (kesempurnaan prapemahaman). Dalam hadis lain, pernyataan yang digunakan adalah *man fassara l-Qur'ana bi-ghayri 'ilm* (siapapun yang menafsirkan Al-Qur'an tanpa ilmu pengetahuan). Dengan demikian, penafsiran yang dilarang oleh Nabi dalam hadis tersebut adalah penafsiran yang tidak didasarkan pada ilmu pengetahuan yang dibutuhkan dalam memahami ayat-ayat yang sedang ditafsirkan dan penafsiran yang hanya didasarkan atas 'subyektivitas' penafsir semata. Dalam hal ini, al-Ahwadzi menerangkan maksud hadis tersebut dengan mengatakan:

> Sesungguhnya larangan tersebut semata-mata dimaksudkan dengan dua hal. Pertama, dia (seorang penafsir) telah memiliki pendapat tentang sesuatu. Sesuai dengan tabiat dan keinginannya (*min thab'ihi wa-hawahu*) dia cenderung terhadap pendapat tersebut. Kemudian dia menakwilkan Al-Qur'an sesuai dengan hawa nafsunya (keinginannya) untuk mencari alasan pembenaran terhadap tujuannya, meskipun Al-Qur'an sendiri sebenarnya tidak seusuai dengan pendapat dan

> keinginan tersebut. Al-Qur'an sama sekali tidak memaksudkan makna tersebut (penj., makna yang dikemukakan oleh penafsir).... Kedua, penafsir tergesah-gesah menafsirkan Al-Qur'an secara literal (*bi-zhahir al-'arabiyyah*) tanpa mencari tahu keterangan (dari riwayat) tentang hal-hal yang terkait dengan *gharib Al-Qur'an* (lafal *gharib* dari Al-Qur'an, asing dan susah dipahami), *al-alfazh al-mubhamah* (lafal-lafal yang tidak jelas), *al-ikhtashar* (sususnan yang singkat dan padat), *al-hadzf* (elipsis), *al-taqdim* (penempatan kata di depan) dan *al-ta'khir* (penempatan kata di akhir) ...[138]

Secara singkat, apa yang dikatakan al-Ahwadzi dalam hal pertama adalah serupa dengan apa yang sebut oleh Gadamer dengan istilah *Vorverstaendnis* (*pre-understanding;* prapemahaman) yang dipaksakan kepada penafsiran teks. Sedangkan yang kedua adalah larangan penafsiran Al-Qur'an karena sang penafsir tidak memiliki ilmu yang terkait dengan ayat-ayat yang sedang ditafsirkan. Prapemahaman ini dipengaruhi 'subyektivitas negatif' yang berasal dari pengalaman hidup empiris yang oleh Gadamer disebut dengan *Wirkungsgeschichte* (*effective history*). Ketika seseorang memperjelas maksud hadis tersebut dengan teori Gadamer, maka aspek ini menjadi lebih mendalam dan *sophisticated*.

b. Teori Fusion of Horizons dan Dirasat ma hawla al-Nashsh

Dengan teori *fusion of horizons* (asimilasi horison-horison) Gadamer menegaskan bahwa dalam proses penafsiran terdapat dua horison utama yang harus diperhatikan dan diasimilasi, yakni horison teks dan horison penafsir. Harison teks, atau bisa saja disebut dengan *Weltanschauung* ('pandangan dunia') teks hanya bisa diketahui dengan melakukan apa yang disebut oleh al-Khuli

---

[138] Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwadzi bi-Syarh Jami' al-Turmudzi* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 8: 281.

dengan *dirasat ma fi n-nashsh* (studi atas apa yang ada di dalam teks) dan *dirasat ma hawla n-nashsh* (studi atas sesuatu yang melingkupi teks). Studi atas apa yang terdapat di dalam teks dilakukan, antara lain, dengan menganalisis aspek kebahasaan teks, sedangkan studi atas sesuatu yang melingkupi teks berupa analisis terhadap aspek historis yang melingkupinya, seperti aspek historis mikro (*asbab an-nuzul*) dan aspek historis makro, yakni kondisi bangsa Arab saat Al-Qur'an diturunkan. Setelah seseorang melakukan analisis-analisis di atas, dia akan mendapatkan *Weltanschauung* atau horison teks secara baik. Horison ini pada gilirannya akan digabungkan dengan horison penafsir dalam bentuk reaktualisasi penafsiran yang akan dibahas berikut ini.

c. *Teori Aplikasi (Anwendung) dan Interpretasi Ma'na-cum-Maghza*

Teori aplikasi (*Anwendung*) yang dikemukakan Gadamer menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud dari sebuah teks pada saat teks tersebut muncul, dia lalu melakukan pengembangan penafsiran atau reaktualisasi/reinterpreatsi dengan tetap memperhatikan kesinambungan 'makna baru' ini dengan makna asal sebuah teks. Dengan teori ini diharapkan bahwa pesan teks tersebut bisa diaplikasikan pada saat penafsiran.

Teori tersebut kiranya dapat diterapkan dalam praktik penafsiran Al-Qur'an, yang bisa kita sebut dengan "interpretasi *ma'na-cum-maghza*.Interpretasi *ma'na-cum-maghza* yang dimaksud di sini adalah satu bentuk interpretasi yang memperhatikan baik makna asal (makna historis dan tersurat) dari teks yang diinterpretasikan maupun makna terdalam darinya (signifikansi teks, makna inti dan biasanya tersirat). Al-Ghazali menyebutknya dengan istilah *al-ma'na al-zhahir* (makna lahiriah) dan *al-ma'na al-*

bathin (makna batin),[139] Nashr Hamid Abu Zayd menamakannya *ma'na*dan *maghza,*[140] sedangkan Hirsch menyebutnya *meaning* (makna/arti) dan *significance* (signifikansi),[141] dan Gadamer mengistilahkannya dengan *Sinn* (arti)dan *Sinnesgemäß* (makna yang berarti/mendalam).[142] Interpretasi ini dilakukan dengan cara memperhatikan konteks tekstual dengan analisis bahasa sebagai basisnya dan konteks sejarah di mana teks itu muncul dengan analisis historis sebagai instrumennya.

C. HERMENEUTIKA JORGE GRACIA

1. Sketsa Biografis-Akademis Jorge J. E. Gracia[143]

Jorge J. E. Gracia adalah seorang profesor dalam bidang Filsafat di Department of Philosophy, University at Buffalo di New

---

[139] Lihat al-Ghazali, *Jawahir Al-Qur'an*.

[140] Nashr Hāmid Abū Zayd, "al-Manhaj an-Naf'i li Fahm an-Nushūsh ad-Diniyyah," *al-Hilal*(Maret 1992), h. 54-60.

[141] E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 139-144. Dalam karyanya ini, Hirsch berusaha membedakan antara *meaning* dan *significance*. Yang dimaksud dengan *meaning* adalah makna sebuah teks yang dikehendaki oleh pengarang ketika teks itu dimunculkan. Adapun *significance* adalah makna teks yang dikaitkan dengan konteks-konteks lain atau, yang disebutnya *relations* (hubungan-hubungan). Pada halaman 140 Hirsch mengatakan: „In particular, I have earnestly desired to clear up the confusion between meaning and significance in order to diminish the skepticism to which that confusion has, I think, generously contributed. Earlier, I defined significance as any perceived relationship between construed verbal meaning and something else. In practice we are always relating our understanding to something else – to ourselves, to our relevant knowledge, to the author's personality, to other similar works. (...) We can decide at a given moment that we are mainly interested in construing what the author meant rather than in relation that meaning to something else; we can devote our attention to that meaning and can use all our related knowledge entirely in the service of that goal. On the other hand, we could assume that we have already understood what the author meant and could devote our attention entirely to placing that meaning in some context and relationship. Normally we adopt neither sort of goal exclusively."

[142] Lihat Gadamer, "Text and Interpretation," h. 393-394. Dia menulis: "The task of interpretation always poses itself when the meaning content of the printed work is disputable and it is the matter of attaining the correct understanding of the 'information'. However, this 'information' is not what the speaker or writer originally said, but what he wanted to say indeed even more: what he would have wanted to say to me if I have been his original interlocutor. It is something of a command for interpretation that the text must be followed, according to its meaningful sense (Sinnesgemäß) (and not literally). Accordingly we must say the text is not a given object, but a phase in the execution of the communicative event."

[143] Biografi singkat ini diambil dari website University at Buffalo, New York, yakin www.acsu.buffalo.edu/-gracia/cv.html, diakses pada tanggal 1 November 2009.

York. Filosof yang lahir pada tahun 1942 di Kuba ini menempuh *undergraduateprogram* (B.A.) dalam bidang Filsafat di Wheaton College (lulus tahun 1965), *graduateprogram* (M.A.) dalam bidang yang sama di University of Chicago dan *doctoral program* juga dalam bidang Filsafat di University of Toronto. Melihat dari sejarah pendidikannya, diketahui bahwa *areaofinterest* (bidang ketertarikan) sangat linier, yakni filsafat, sehingga tidak diragukan bahwa dia memiliki ilmu yang mendalam tentang berbagai hal dalam bidang filsafat, seperti metafisika/ontologi, historiografi filosofis, filsafat bahasa/hermeneutika, filsafat skolastik dan filsafat Amerika Latin. Selain ahli filsafat, Gracia juga memberikan perhatian yang cukup besar terhadap masalah-masalah etnisitas, identitas, nasionalisme dan lain-lain.

Keahlian Gracia dalam bidang-bidang tersebut dibuktikan juga dengan karya-karya yang cukup banyak dalam bidang-bidang tersebut, baik dalam bentuk buku, artikel dalam jurnal dan antologi, maupun artikel seminar. Di antara karya-karyanya yang relevan dengan penelitian ini adalah:

(1) *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995),
(2) *Text: Ontological Status, Identity, Author, Audience* (Albany: State University of New York Press, 1996),
(3) "Texts and Their Interpretation," *Review of Metaphysics* 43 (1990), 495-542,
(4) "Can There Be Texts Without Historical Authors?" *American Philosophical Quarterly* 31, 3 (1994), 245-253,
(5) "Can There Be Texts Without Audiences? The Identity and Function of Audiences," *Review of Metaphysics* 47, 4 (1994), 711-734,
(6) "Can There Be Definitive Interpretations?" in *European*

Philosophy and the American Academy, ed. B. Smith (La Salle, IL: Hegeler Institute, 1994), hlm. 43-53,

(7) "Author and Repression," *Contemporary Philosophy* 16, 4 (1994), 23-29,

(8) "Textual Identity," *Sorites* 2 (1995), 57-75,

(9) "Where Is *Don Quixote*? The Location of Texts and Works," *Concordia* 29 (1996), 95-107.

(10) "The Interpretation of Revealed Texts: Do We Know What God Means?" (Presidential Address), *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* vol. 72 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1998), hlm. 1-19

(11) "Relativism and the Interpretation of Texts," *Metaphilosophy* 31, 1/2 (2000), 43-62

(12) "Borges' *Pierre Menard*: Philosophy or Literature," *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59, 1(2000), 45-57

(13) "The Ethics of Interpretation," in volume of the International Academy for Philosophy, Liechtenstein, forthcoming?

(14) "A Theory of the Author," dalam W. Irwin, (ed.), *The Death and Resurrection of the Author* (Westport, CN: Greewood Press, 2002), hlm. 161-189

(15) "The Uses and Abuses of the Classics: Interpreting Interpretation in Philosophy," dalam J. J. E. Gracia dan Jiyuan Yu (eds). *Uses and Abuses of the Classics: Interpretation in Philosophy*

(16) "Meaning," dalam *Dictionary for Theological Interpretation of Scriptures*, diedit oleh Kevin J. Vanhoozer, Daniel J. Treier, et al.

(17) "History/Historiography of Philosophy," dalam *Encyclopedia of Philosophy* (New York?: Macmillan, dalam persiapan)

(18) "From Horror to Hero: Film Interpretations of Stoker's *Dracula*," in William Irwin dan Jorge J. E. Gracia, eds., *Philosophy and the Interpretation of Popular Culture* (dalam persiapan), dan

(19) "The Good and the Bad: The Quests of Sam Gamgee and Smeagol (alias Gollum) for the Happy Life," dalam G. Bassham dan Eric Bronson (eds.), *Philosophy and "The Lord of the Rings"* (LaSalle, IL: Open Court, 2003).

Dari sekian karya Gracia, hanya dua karya inti, yakni *A Theory of Textuality* dan *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience,* yang dijadikan sumber primer dalam pembahasan hermeneutikanya untuk penulisan buku ini, di samping karena karya-karya lain sulit ditemukan di Indonesia, juga karena dua karyanya tersebut, sebagaimana yang ditegaskan oleh Gracia, sudah memuat hampir semua pemikirannya dalam bidang ini.

2. Pemikiran Hermeneutika Gracia

a. Sketsa Pembahasan Teori Teks dan Tekstualitas

Terkait dengan konsep teks dan tekstualitas, Gracia membahas-nya, baik dari segi logika (*logic of texts*), dari sisi epistemologi (*epistemology of texts*), maupun dari sudut pandang ontologi/ metafisika (*metaphysics/ontology of texts*).Teks ditinjau dari segi logikannya, menurut Gracia, mencakup '*intension*', '*extention*' dan '*taxonomy*'.Ketiga istilah ini sulit dicarikan padanan katanya dalam bahasa Indonesia.Karena itu, ketiga istilah tersebut sebaiknya didefinisikan terlebih dahulu sebelum kita membahas lebih lanjut pemikiran Gracia tentang teks. Di dalam kamus Bahasa Inggris kata '*intension*' dijelaskan dengan *the sum of the attributes contained in a term* (sejumlah sifat/atribut yang termuat dalam sebuah terma/ istilah) atau *the set of characteristics or properties by which the referent or referents of a given word are determined*[144](sejumlah karakteristik yang dengannya sesuatu atau beberapa hal yang dimaksudkan

[144] http://www.thefreedictionary.com/intension, diakses pada tanggal 26 April 2012.

dari kata tertentu bisa diketahui secara pasti/jelas). Kata '*extention*' dijelaskan dalam kamus dengan *the class of entities to which a given word correctly applies*[145](sekelompok entitas yang padanya kata tertentu bisa diaplikasikan secara benar). Adapun kata '*taxonomy*' didefinisikan dengan *the science or practice of classification*[146] (ilmu atau praktek pengklasifikasian; klasifikasi). Penjelasan makna ketiga kata tersebut dapat membantu kita untuk memahami apa yang dimaksud oleh Gracia ketika dia membahas konsep teks dari sudut logika. *Intension of a text* yang dimaksud Gracia adalah sejumlah aspek atau elemen yang termuat dalam definisi 'teks', yakni (1) *entities that constitute texts* (entitas-entitas yang membangun teks), (2) *signs* (tanda-tanda), (3) *specific meaning* (makna khusus), (4) *intention* (maksud), (5) *selection and arrangement* (pilihan dan susunan kata) dan (6) *context* (konteks).Adapun *extention of text,* menurut Gracia, adalah segala hal/antitas yang berbeda dengan, atau berada di luar definisi teks.Terkait dengan hal ini, Gracia menjelaskan perbedaan teks dengan sejumlah istilah yang lain, seperti *language* (bahasa), *artifact* (artifak), *art object* (obyek seni) dan *work* (karya).Adapun *taxonomy of text,* dalam teori Gracia, adalah macam-macam teks, atau klasifikasi teks ditinjau dari berbagai sudut.Semua hal yang telah disebutkan itu merupakan kerangka pembahasan teks ditinjau dari segi *logic* (logika).

Ditinjau dari segi metafisika/ontologi, teks dan tekstialitas dibahas oleh Gracia secara terperinci juga, khususnya terkait dengan dikotomis-dikotomi kalasifikasi teks, seperti *individuality* (individualitas)/*universality* (universalitas) teks, kategorisasi *physical* (bersifat fisik)/*mental* (bersifat mental), *substance* (substansi)/*features* (tampilan luar) teks, bahasan apakah teks itu

[145] http://www.thefreedictionary.com/extension, diakses pada tanggal 26 April 2012.
[146] http://www.thefreedictionary.com/taxonomy, diakses pada tanggal 26 April 2012.

aggregate atau *non-aggregate*, *existence* (eksistensi)/*location* (lokasi) teks, dan *historicity of text* (historisitas teks). Identitas teks juga menjadi pembahasan khusus di dalam bukunya *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience.*Karena teks tidak bisa dilepaskan dari pengarang (*author*) dan audiens (*audience*), maka kategorisasi, fungsi dan hal-hal lain terkait keduanya dibahas jugaa secara komprehensif.

Ditinjau dari segi epistemologi, kajian teks/tekstualitas menyangkut pembahasan tentang berbagai aspek yang terkait dengan *understanding* (pemahaman), *interpretation* (penafsiran) dan *discernibility* (discernibilitas/keterlihatan).Terkait dengan *understanding,* dia memulai dengan aspek-aspek yang sangat mendasar, seperti definisi terma tersebut, perbedaannnya dengan *meaning* (makna) danmacam-macam pemahaman.Lebih lanjut, dia juga membahasfaktor-faktor yang membatasi *meaning* dan *textual understanding* (pemahaman ttekstual).Aspek-aspek filosofis, seperti apakah pemahaman pembaca boleh berbeda dari pemahaman pengarang teks, dan nilai kebenaran pemahaman dan serta obyektivitas pemahaman dipaparkan oleh Gracia secara sangat baik.Pembahasan Gracia yang serius dan komprehensifjuga dapat dilihat pada bahasan *interpretation*.Dia memulainya dengan mendefinisikan *interpretation*, baik secara etimologis maupun terminologis. Setelah itu, dia memaparkan apa yang disebutnya dengan "Dillemma of Interpreters" (Dilema Penafsir). Untuk mengatasi dilema tersebut, Gracia lalu menawarkan tiga macam fungsi interpretasi (*functions of interpretation*). Tidak cukup sampai di situ, dia membahas pula macam-macam interpretasi, pluralitas interpretasi, nilai kebenaran interpretasi, dan obyektivitas-subyektivitas interpretasi.Semua ini dielaborasi secara jelas. Aspek terakhir dari teks dan tekstulitas ditinjau dari sudut epistemologi

adalah apa yang disebutnya "*discernibility*" (keterlihatan). Dalam pembahasan ini Gracia mencoba menjawab tiga pertanyaan filosofis, yakni "*how do I know that something is a text?*"(bagaimana saya tahu bahwa sesuatu itu teks?), "*how do I learn the meaning of a text?*" (bagaimana saya mengenal makna sebuah teks?), dan "*how can I be certain that I know the meaning of a text?*" (bagaimana saya yakin bahwa saya mengetahui makna sebuah teks?)[147]

b. Teori Gracia tentang Teks

Definisi

Secara etimologis, kata '*text*' berasal dari Bahasa Latin *textus,* yang mempunyai banyak arti, yakni tekstur, struktur, dan terkait dengan bahasa berarti konstruksi, kombinasi dan koneksi/ hubungan. Kata kerjanya adalah *texto* yang berarti 'membentuk'.[148] Secara terminologis, *text* (teks) didefinisikan oleh Gracia dengan "*a group of entities, used as signs, that are selected, arranged, and intended by an author in a certain context to convey some specific meaning to an audience*"[149] (seperangkat entitas, yang digunakan sebagai tanda, yang dipilih, ditata dan dimaksudkan oleh seorang pengarang dalam konteks tertentu untuk menyampaikan makna spesifik kepada audiens).

Definisi teks menurut Gracia ini lebih *sophisticated,* lebih canggihdaripada definisi teks menurut kamus Bahasa Inggris *Merriam Webster* yang mencantumkan variasi definisi, yang salah satunya adalah "*the original words and form of a written or printed work*"[150] (kata-kata asli dan bentuk karya tulis atau karya cetak). Dalam tata bahasa Arab, definisi teks yang ditawarkan

---

[147] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. xxvii.
[148] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 7.
[149] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 4; dan idem.,*Texts,* h. 3.
[150] Lihat https://www.merriam-webster.com/dictionary/text, diakses pada tanggal 31 Agustus 2017.

Gracia mirip dengan definisi *al-jumlah al-mufidah* atau *al-kalam*. 'Ali al-Jarim dan Mushthafa Amin, misalnya, mendefinisikannya dengan "*al-tarkib alladzi yufidu fa'idatan tammatan*"[151] (susunan kata yang memberikan arti yang sempurna).Di dalam kitab *Matn Ajurumiyah* disebutkan bahwa pengertian *al-kalam* adalah "*al-lafzh al-murakkab al-mufid bi al-wadl'"*,artinya lafal yang tersusun (dari minimal dua kata) dan telah memberikan pengertian (yang sempurna secara minimal) (sertadiucapkan) dengan sengaja.

Berdasarkan pada defini teks di atas, maka, menurut Gracia, ada enam elemen penting, selain pengarang teks dan audiens,yang terkandung dalamdefinisi teks tersebut. Keenam elemen teks yang dimaksud adalah:

1. *Entities that constitute text*(entitas-entitas/bagian-bagian yang membentuk teks), artinya bahwa teks harus tersusun dari dua atau lebih entitas.
2. *Sign* (tanda), artinya bahwa masing-masing entitas mengandung arti.
3. *Specific Meaning* (makna spesifik), artinya bahwa kumpulan entitas/kata itu mengandung makna khusus sesuai dengan struktur.
4. *Intention* (maksud pengarang).
5. *Selection and arrangement* (pilihan dan penataan kata).
6. *Context* (Konteks).

Apabila dibandingkan dengan definisi *al-kalam* dalam Ilmu Nahwu, maka empat elemen yang disebutkan pertama, yakni *entities that constitute text, sign, specific meaning,* dan *intention* itu termuat dalam *al-lafzh al-murakkab al-mufid,* sedangkan dua elemen berikutnya itu paralel dengan *bi al-wadl'*.

[151] 'Ali al-Jarim dan Mushthafa Amin, *al-Nahw al-Wadlih* (Beirut: al-Maktabah al-Lughawiyah, t.t.), h. 9.

Dari keenam komponen/elemen dalam definisi teks, ada dua terma yang diduga membingungkan pembaca.Kedua terma tersebut adalah *entities that constitute texts* dan *sign,* yang merupakan bagian dari teks.Untuk memperjelas hal ini, Gracia memenerangakan perbedaan antara teks dan tanda, di satu pihak, dan entitats-entitas pembentuk teks di lain pihak. Gracia mengemukakan,

> Thus the distinction between texts and signs, on the one hand, and the entities that constitute texts, on the other, is that the latter, considered merely as the entities they are, have no meaning, whereas the former are related to a meaning an author or user intends to convey through them. The distiction between texts and signs rests on the fact that a text is always composed of more than one sign and the meaning of a text is at least in part the result of the meanings of the signs of which it is composed. Signs by contrast may be composed of other signs, but their meaning is not the result even in part of the meaning of the signs of which they are composed.[152]
>
> (Jadi, perbedaan antara teks dan tanda, di satu sisi, dan entitas pembentuk teks, di sisi lain, adalah bahwa yang disebut terakhir (yakni: entitas pembentuk teks) – yang dipandang hanya sebagai entitas semata – tidaklah mempunyai makna, sementara yang disebut pertama (yakni: teks dan tanda) berhubungan dengan makna yang ingin disampaikan oleh pengarang atau pengguna melalui teks dan tanda-tanda tersebut. Adapun perbedaan antara teks dan tanda terletak pada fakta bahwa sebuah teks selalu disusun olehlebih dari satu tanda, dan makna sebuah teks itu paling tidak merupakan hasil dari makna-makna tanda-tanda tersebut. Sebaliknya, tanda itu disusun oleh tanda-tanda lain, tetapi maknanya bukanlah merupakan hasil dari makna tanda-tanda yang dengannya tanda-tanda itu disusun)

Untuk lebih mudah memahami kosep di atas, saya ingin

[152] Gracia, *Texts,* h. 3.

memberikan contoh berikut ini.Kalimat "Saya senang mempelajari hermeneutika", misalnya, itu merupakan teks.Ia tersusun dari entitas-entitas yang beruapa tanda-tanda (*signs*), yakin: saya, senang, mempelajari, dan hermeneutika. Makna kalimat tersebut merupakan hasil dari gabungan makna tanda-tanda tersebut. Masing-masing tanda itu juga tersusun dari tanda-tanda lain yang lebih kecil.Misal, kata "saya" tersusun dari hurup-hurup s, a, y, a, tetapi makna kata tersebut ("saya") bukan hasil dari gabungan makna hurup-hurup itu.Hurup-hurup yang membentuk teks itu disebut juga *entities that constitute text* (entitas-entitas pembentuk teks), tetapi belum berupa *sign*.

Dengan definis tersebut, istilah teks ini berbeda dengan istilah-istilaah lain yang serupa, yakni *language* (bahasa), *artifact* (artefak), *art object* (obyek seni), dan *work* (karya tulis). Namun, agar tidak terlalu panjang, saya hanya akan menyampaikan pandangan Gracia tentang perbedaan teks dari bahasa dan karya tulis. Terkait dengan perbedaan antara teks dan bahasa, Gracia berpendapat bahwa bahasa selalu terdiri dari dua hal, yakni sekumpulan tanda (*sign*) dan seperangkat aturan yang mengatur relasi antartanda, sementara teks, meski terdiri atas tanda-tanda, namun tidak memiliki aturan-aturan yang kompleks. Perbedaan lain, menurutnya, adalah bahwa bahasa bisa eksis tanpa teks, sedangkan teks pasti berbentuk bahasa. Selain itu, teks dibuat oleh pengarang untuk tujuan tertentu, sedangkan bahasa adalah alat yang digunakan pengarang untuk menyusun teks.Lebih lanjut, teks mempunyai pengarang yang bisa diidentifikasi, sedangkan bahasa tidak demikian, pengarangnya adalah masyarakat pengguna bahasa.Terakhir, teks itu ditujukan kepada audiens tertentu, sedangkan bahasa tidak mempunyai audiens khusus.[153]

[153] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 42-44.

Kategori atau Taksonomi Teks

Menurut Gracia, teks ditinjau dari segi bentuk eksistensinya, atau "*modal classification",* dapat dibagi ke dalam tiga macam bentuk:

Pertama,*actual text* (teks aktual), yakni*the text that exists or has existed outside the mind of an interpreter*[154][sic. *author*] (teks yang eksis atau telah eksis di luar pikiran penafsir [mungkin maksudnya: pengarang]).Dengan bahasa yang lebih sederhana, teks aktual adalah pemikiran seseorang yang sudah dituangkan dalam bentuk tulisan maupun ucapan.*Actual text* ini, menurutnya, terbagi menjadi tiga bagian: (1) *historical text* (teks historis), yakni teks yang diproduksi/disusun oleh seorang pengarang pada masa lalu dan masih eksis hingga sekarang;[155] (2) *contemporary text* (teks kontemporer), yakni teks yang disusun oleh seseorang dan sampai kepada kita dalam bahasanya yang asli (bukan terjemahan), tetapi sudah melalui editing oleh orang lain;[156] dan (3) *intermediary text* (teks perantara), yakni teks yang pernah ditulis oleh seseorang, namun saat ini telah hilang atau dihancurkan,[157] dan hanya diketahui melalui informasi dalam buku-buku yang menyebutkan karya-karya para pengarang terdahulu.

Kedua, *intended text* (teks yang dimaksudkan), yakni "*the text that the author intended to produce, but did not produce*"[158] (teks yang 'ingin' dibuat oleh pengarang, tetapi dia tidak terlaksana). Dalam hal menulis atau berbicara, terkadang seorang penulis atau pembicara menyampaikan pernyataan-pernyataan yang bisa dikatakan masih belum sesuai dengan apa yang dipikirkannya

[154] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 74.
[155] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 74.
[156] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 75.
[157] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 76.
[158] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 76.

dengan berbagai alasan, baik teknis maupun lainnya. Apa yang telah ia tulis atau ucapkan itu disebut dengan *actual text* yang belum/tidak sesungguhnya diinginkan. Teks yang sesunggunhnya ingin ditulis atau dikatakan itulah yang disebut dengan *intended text.*Dengan demikian, *intended text* itu hanya masih ada dalam pikiran pengarang (*in the mind of the author*).

Ketiga, *ideal text* (teks yang ideal). Dalam hal ini, Gracia memiliki tiga definisi:[159] (1) *"an inaccurate version of a historical text produced and cosidered by an interpreter as an accurate copy of the historical text"* (versi yang tidak akurat dari teks historis dan versi itu dibuat oleh penafsir serta dipandangnya sebagai salinan yang akurat dari teks historis tersebut); (2) *"a text produced by an interpreter who considers that it expresses perfectly the view that the historical author expressed inperfectly"* (teks yang dibuat oleh penafsir yang memandang bahwa teks itu secara sempurna mengekspresikan pandangan yang diekspresikan oleh pengarang historis secara kurang sempurna); and(3) *"a text produced by an interpreter as the text that perfectly expresses the view that the historical author should have expressed"* (sebuah teks yang dibuat oleh penafsir sebagai teks yang mengekspresikan secara sempurna pandangan yang seharusnya dikemukakan oleh pengarang historis). Kalau kita perhatikan ketiga definisi *ideal text* yang dikemukakan oleh Gracia itu, maka kita bisa mengatakan bahwa ketiga definisi itu memiliki benang merah yang sama, tetapi mumpunyai konotasi yang berbeda. Benar merah dari ketiga definisi tersebut adalah bahwa *ideal text* itu teks yang dibuat oleh penafsir, bukan pengarang asli (*historical author*), dan bahwa teks yang dibuat oleh penafsir tersebut dipandanganya sebagai teks yang lebih sempurna atau lebih baik daripada teks historis (teks asli dari pengarang). Adapun perbedaan

---

[159] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 83-84.

konotasi dari masing-masing definisi tersebut bisa dijelaskan sebagai berikut: definisi pertama berkonotasi bahwa meskipun penafsir itu memandang bahwa teksnya lebih akurat, tetapi tetap saja secara hakiki dipandang sebagai versi tidak akurat dari teks yang disusun oleh pengarang asli/historis, sebab *ideal text* itu tidak dibuat oleh pengarang asli, melainkan oleh penafsir; definisi kedua berkonotasi bahwa pengarang asli/historis tidak sempurna dalam mengekspresikan gagasannya, lalu disempurnakan oleh penafsir; sedangkan definis ketiga mengandung arti bahw pengarang asli/historis salah dalam mengekspresikan gagasannya dan kemudian dibenarkan oleh penafsir.

Menurut Gracia, mengetahui klasifikasi teks dari sudut eksistensinya tersebut di atas sangatlah bermanfaat, karena hal ini dapat membantu kita untuk mengetahui peran pengarang dan penafsir terkait dengan teks. Sebagian orang lebih menekankan peran pengarang dan menghilangkan peran penafsir, dan sebagian lain memilih sebaliknya. Perdebatan tentang peran keduanya itu sering sekali disebabkaan oleh kesalahpahaman dan kebingungan tentang tipe-tipe teks tersebut di atas.[160]

Selain ditinjau dari eksistensinya, Gracia menjelaskan bahwa teks juga bisa diklasifikasikan menurut fungsi linguistik dan kulturalnya.[161] Ditinjau dari segi fungsi linguistiknya, teks dapat dibagi menjadi lima macam: (1) *informative text* (teks informatif), yakni teks yang berfungsi menyampaikan informasi/berita, seperti ;(2) *directive text* (teks arahan), yakni teks yang berisi perintah atau larangan, seperti "Belajarlah dengan rajin!"; (3)*expressive text* (teks ekspresif), yakni taks menunjukan ekspresi emosional, seperti "Wow!"; (4)*evaluative text* (teks evaluatif), yang dimaksudkan untuk

[160] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 97.

[161] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 87-88.

memberikan penilaian tentang sesuatu, seperti "Nilai Amir untuk Matakuliah Hermeneutika itu paling tinggi"; dan (5)*performative text* (teks permormatif), yakni teks yang digunakan untuk melakukan tidakan tertentu, seperti "Permisi, mau numpang lewat!"

Adapun dari segi fungsi kulturalnya, teks itu beragam macamnya. Berikut ini adalah klasifikasi yang dipaparkan oleh Gracia:*legal text* (teks hukum), *literary text* (teks sastra),*philosophical text* (teks filosofis), *scientific text* (teks saintifik), *religious text* (teks keagamaan),*historical text* (teks historis, yakni teks yang menerangkan kejadian-kejadian di masa lalu), *political text* (teks politik), *pedagogical text* (teks pedagogik), *confessional text* (), *entertaining text* (teks hiburan), *inspirational text* (teks inspirasional), dan *pneumonic text* (teks pneumonik).[162]Bagi Gracia, mengenal tipe-tipe teks ini sangat penting, paling tidak, karena hal ini merupakan "elemen kunci dalam menentukan makna tekstual dan dalam menetapkan parameter-parameter pemahaman tekstual dan interpretasi."[163] Teori pemahaman (*understanding*) dan penafsiran (*interpretation*) akan dipaparkan pada subbab yang akan datang.

c. *Teori tentang Authorship (Kepengarangan Teks) dan Audience (Audiens)*

Di dalam definisi teks disebutkan bahwa setiap teks pasti mempunyai pengarang (*author*) dan *audience* (audiens).Terkait dengan pengarang, Gracia membahasnya dari segi identitasnya dan fungsinya.Ditinjau dari segi identitasnya, pengarang terbagi ke dalam empat macam: *historical author* (pengarang historis), *pseudo-historical author* (pengarang historis yang bukan sesungguhnya),

[162] Untuk rinciannya, lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 89-98.
[163] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 98.

composite author (orang yang terlibat dalam produksi teks tertentu; pengarang bersama), dan *interpretative author* (pengarang interpretatif). Yang dimaksud dengan *historical author* adalah "subyek/seseorang yang menciptakan teks historis",[164] atau dengan kata lain, "*the author of the historical text*"[165] (pengarang teks historis). Istilah 'teks historis' di sini bukan hanya berarti teks yang memuat peristiwa-peristiwa pada masa lampau, melainkan semua teks yang diproduksi/disusun oleh seorang pengarang pada masa lalu dan masih eksis hingga sekarang.

Pseudo-historical author (pengarang historis yang bukan sesungguhnya) didefinisikan oleh Gracia dengan "*the person whom the historical author wishes others to think composed the text*[166]" (seseorang yang diharapkan oleh pengarang historis [yang sebenarnya] bahwa orang-orang lain mengira kalau seseorang itu pengarang sesungguhnya). Dengan bahasa yang lebih sederhana,*pseudo-historical author* adalah seseorang yang sebenarnya bukan pengarang teks tertentu, tetapi karena dia terkenal sebagai tokoh yang mempunyai otoritas keilmuan tertentu, misalnya, maka namanya digunakan oleh pengarang sesungguhnya sebagai penyusun teks itu.Dalam hal ini, Gracia memberikan dua contoh berikut ini. Dionysius dipercaya oleh orang sebagai penyusun buku-buku *On the Divine Names, On Mystical Theology, On the Celestial Hierarchy,* dan *On the Earthly Hierarchy,* padahal sejatinya dia bukanlah penulis buku-buku tersebut. Demikian pula, Daniel dikira sebagai penulis buku *The Book of Daniel of the Hebrew Scripture,* tetapi sesungguhnya bukan dia.[167]

Terkait dengan *composite author,* Gracia mendefinisikannya

[164] Gracia, *Texts,* h. 93.
[165] Gracia, *Texts,* h. 94.
[166] Gracia, *Texts,* h. 97.
[167] Gracia, *Texts,* h. 98.

sebagai berikut:

> The composite author is the author of the contemporary text. The contemporary text is the version or versions of the historical text that we have, resulting from the vicissitudes to which the historical text has been subjected. The players in the composition of the contemporary text are three: the historical author who produced the historical text; the various scribes or typesetters involved in the transmission of the historical text from the moment of its production to the present; and the editors who have tried to put together a definitive or atleast historically accurate version of the historical text.[168]
>
> (*Composite author* adalah pengarang teks kontemporer.Teks kontemporer adalah sebuah versi atau lebih dari teks historis yang kita miliki, yang merupakan hasil dari perubahan-perubahan atau perbaikan-perbaikan terhadap teks historis. Jadi, pelaku-pelaku dalam komposisi teks kontemporer ini ada tiga: pengarang historis yang menyusun teks historis [asli]; penyalin-penyalin yang terlibat dalam mentransmisikan teks historis tersebut sejak masa penyusunan awalnya hingga sekarang; dan editor-editor yang telah berusaha menentukan versi definitif atau, paling tidak, versi yang akurat secara historis dari teks historis tersebut)

Melihat definisi tersebut, kita bisa mengatakan bahwa *composite author* berhubungan erat dengan penyalinan dan editing manuskrip-manuskrip. Semua yang terlibat, mulai dari pengarang asli dan penyalin hingga editor (Arab: *muhaqqiq*), disebut sebagai *composite author* (pengarang bersama).

Adapun *interpretative author* (pengarang interpretatif) didefinisikan oleh Gracia dalam dua bentuk definisi. Pertama, *interpretative author* adalah "audiens (seorang atau lebih) yang mencoba memahami sebuah teks dan dalam hal ini audiens itu

---

[168] Gracia, *Texts,* h. 101.

sampai pada pemahaman yang berbeda [karena ada penambahan keterangan, *penj.*]dengan pemahaman pengarang terhadap makna teks historis."[169]Pengarang interpretatif juga dimaknai oleh Gracia sebagai 'pengarang karya tafsir' (*the author of an interpretation*).[170]

Keempat macam pengarang tersebut mempunyai fungsinya masing-masing. Pengarang historis, menurut Gracia, berfungsi sebagai "penyebab utama munculnya teks historis selama dia itu berperan menyeleksi dan menata simbol-simbol yang membentuk teks untuk menyampaikan makna spesifik kepada audiens dalam konteks tertentu".[171]Dengan kata yang lebih sederhana, pengarang historis berfungsi menciptakan teks historis. Fungsi ini mirip dengan fungsi yang dimiliki oleh *composite author* dalam hal bahwa ia berusaha memproduksi teks. Namun, perbedaan antara keduanya, tegas Gracia, adalah bahwa produksi teks yang dilakukan oleh pengarang historis itu tidak mempunyai contoh sebelumnya, sedangkan *composite author* itu hanya merekonstruksi (menyusun kembali) teks historis sebagaimana ia diciptakan oleh pengarang historisnya.Adapun fungsi utama *pseudo-historical author* dan *interpretative author* itu "bukan memproduksi teks, tetapi memahamkan maknanya kepada audiens".[172]*Pseudo-author* itu sebenarnya tidak menciptakan teks sama sekali, namun penyebutan dia seakan-akan sebagai pengarang historis itu dapat membantu audiens memahami teks itu, karena "mengetahui identitas pengarang itu kiranya bisa membantu kita menangkap apa yang dimaksud oleh teks".[173]Sedangkan *interpretative author* dipahami sebagai audiens yang mengembangkan suatu pemahaman terhadap teks atau seseorang yang menambahkan keterangan kepada teks

[169] Gracia, *Texts,* h. 102.
[170] Lihat Gracia, *Texts,* h. 103.
[171] Gracia, *Texts,* h. 104.
[172] Gracia, *Texts,* h. 104-105.
[173] Gracia, *Texts,* h. 115.

yang sedang ditafsirkan, sehingga teks itu dapat dipahami oleh pembaca.[174]

d. *Teori Makna (Meaning) dan Pemahaman (Understanding)*

Definisi Makna dan Pemahaman

Di atas telah di sampaikan bahwa ditinjau dari segi epistemologi, aspek-aspek yang dibahas dalam tekstualitas adalah *understanding* (pemahaman), *interpretation* (penafsiran), dan *discernibility* (keterlihatan).Ketiga hal ini sangat penting untuk diperhatikan dalam hubungannya dengan teks sebagai obyeknya. Terkait dengan *understanding,* Gracia mengatakan bahwa orang pada umumnya sering menyamakan antara *meaning* (makna) dan *understanding* (pemahaman). Menurut Gracia, yang dimaksud dengan *understanding* adalah "*a kind of mental act whereby one grasps something, which in the case of texts is their meaning*"[175] (semacam tindakan mental dimana seseorang menangkap sesuatu, yang dalam kasus teks adalah makna teks itu). Jadi, pemahaman adalah aktivitas mental, sedangkan makna adalah "apa yang dipahami ketika seseorang itu memahami teks" (*what is understood when one is said to understand a text*).[176]

Batas-batas Makna dan Pemahaman

Selanjutnya, Gracia mendiskusikan apakah pemahaman itu terbatas atau tidak.Namun, sebelum menjawab pertanyaan tersebut, dia membahas terlebih dahulu pertanyaan apakah makna itu terbatas atau tidak.Hal ini, baginya, sangat penting karena pemahaman itu tidak bisa lepas dari makna.Terkait

[174] Gracia, *Texts,* h. 116.
[175] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 103.
[176] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 108.

dengan pertanyaan apakah makna itu terbatas atau tidak, dia mengatakan bahwa dalam hal ini ada dua pendapat ekstrem yang saling bertentangan.Kelompok pertama berpendapat bahwa makna teks itu tidak terbatas.Pembaca teks bisa memahami suatu teks berdasarkan perspektif yang dimilikinya, dan tentunya bisa beragam.Yang berpendapat semacam ini adalah para pemikir subyektivis, seperti Heidegger, Stanley Fish dan Derrida. Sebaliknya, kelompok lain mengatakan bahwa sebuah teks itu hanya memiliki satu makna, tidak lebih. *"All texts have strict and narrow limitations on their meaning, so that there is only one, narrowly undestood meaning per text,"*[177] demikian Gracia mengelaborasi pandangan kelompok ini.Di antara mereka yang mempunyai pandangan ini adalah pemikir obyektivis atau romantisis, seperti Schleiermacher dan Hirsh. Terkait dengan hal ini, Gracia mempunyai 'pandangan tengah', dengan mengatakan:

> My view is that there are limits to the meaning of all texts but that those limits depend on a variety of factors, so that we should not understand the meaning of texts narrowly. In a way, then, there is only one meaning for every text, but that meaning is to be understood broadly so as to encompass much more than particular authors or audiences have in mind when they understand the texts. This allows me to maintain conditions of textual identity while at the same time explain the disagreements that arise concerning texts.[178]
>
> (Pendapatku adalah bahwa memang ada batas-batas makna untuk semua teks itu, tetapibatas-batas tersebut tergantung pada berbagai macam faktor, sehingga kita sebaiknya tidak memahami makna teks itu secara sempit. Dari satu sisi, memang hanya ada satu makna bagi setiap teks, tetapi makna itu harus dipahami secara luas agar bisa mencakup makna yang

[177] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 109.
[178] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 110.

lebih banyak daripada apa yang ada dalam pikirkan pengarang atau audiens tertentu ketika mereka itu memahami teks-teks tersebut. Pendapat ini memberi kesempatan kepada saya untuk mempertahankan kondisi identitas tekstual dan dalam waktu yang bersamaan menjelaskan perbedaan-perbedaan yang muncul terkait dengan [makna] teks-teks itu)

Jadi, secara singkat pemahaman terhadap teks itu memang plural, tetapi tidak berarti tidak ada batasnya. Dengan kata lain, meski pembaca berhak memahami teks sesuai dengan perspektif-nya, namun dia tidak berarti boleh memahaminya sekehendaknya. Untuk memperjelas hal ini, Gracia membahas tiga hal substansial, yakni *essential and accidental differences in meaning* (perbedaan esensial dan aksidental dalam makna), perbedaan antara makna (*meaning*) dan implikasi makna (*implication of meaning*) dan perbedaan makna dan 'maksud' (*intention*), sebelum membahas faktor yang membatasi makna, yang juga ada hubungannya dengan *limit of textual understanding* (batasan pemahaman tekstual).

Terkait dengan perbedaan esensial dan aksidental dalam hal makna, Gracia mengatakan: "Tidak semua perbedaan dalam teks itu mengimplikasikan perbedaan pada identitas teks."[179] Dengan pernyataan ini, dia memaksudkan bahwa dua teks bisa saja ada perbedaan, namun makna keduanya sama. Dia mencontohkan bahwa "ada beberapa kasus perubahan dalam entitas pembentuk teks, seperti penambahan titik koma, namun tidak mengimplikasikan perbedaan dalam identitas teks".[180]Perbedaan teks yang tidak merusak identitas teks inilah yang disebutnya dengan '*accidental difference*' (perbedaan aksidental/tidak substansial) atau '*minor difference*' (perbedaan minor), sedangkan perbedaan teks yang membuat rusaknya identitas teks disebutnya '*essential*

[179] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 110.
[180] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 110.

difference' (perbedaan esensial/subsatnsial) atau '*major difference*' (perbedaan mayor).Meskipun demikian, Gracia tidak menjelaskan secara sepesifik mana perubahan teks yang bisa menyebabkan rusaknya identitas teks dan mana yang tidak demikian.Dia hanya mengatakan bahwa masih-masing tipe teks memiliki kriterianya masing-masing.

Adapun perbedaan antara *meaning* (makna) dan *implication of meaning* (implikasi makna), Gracia mengatakan: "The implications of the meaning of a text are derived from the meaning on the basis of other principles ..."[181] (implikasi-implikasi makna sebuah teks itu diambil dari makna teks berdasarkan prinsip-prinsip lain ...).Sementara itu, Gracia juga membedakan antara *meaning* (makna) dan *intention* (maksud).Dalam hal ini, dia memberi pembahasan dengan panjang lebar, dan secara singkat saya sampaikan, bahwa, menurutnya, *meaning* adalah sesuatu yang ditangkap ketika seseorang melakukan proses pemahaman terhadap sebuah teks, sedangkan *intention* adalah sesuatu yang diharapkan/diinginkan oleh pengarang dalam memproduksi [atau yang dimaksud dari] sebuah teks.[182]

Faktor yang Membatasi Makna Teks

Di atas telah disebutkan bahwa Gracia memiliki 'pandangan tengah' terkait dengan apakah makna teks itu terbatas atau tidak. Dia berpendapat bahwa makna teks itu terbatas, namun tidak hanya dibatasi oleh apa yang dimaksud oleh pengarang teks, dan karena itu makna yang ber-batas tersebut bisa dikembangkan. Sebelum membahasa pengembangan makna teks dalam pasal interpretasi, Gracia menjelaskan faktor yang membatasi makna.Dia menjelaskan

---

[181] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 111.
[182] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h.112-114.

bahwa dalam hal ini ada banyak pendapat terkait dengan hal ini. Faktor-faktor yang membatasi makna, menurut para pemikir lain, adalah: pengarang, audiens, konteks, masyarakat, bahasa, teks dan fungsi kultural.[183] Menurut Gracia, ketujuh faktor tersebut memang dapat membatasi makna teks, hanya saja fungsi kultural merupakan faktor penentu bagi faktor-faktor lainnya. Dalam hal ini, dia mengatakan,

> The view I propose is one in which the meaning of texts is determined by various factors, in accordance with the cultural function of the texts in question. In some cases, the cultural function determines that the author's understanding of the text is the determinant factor of the meaning and in other cases it is the audience, or the context, or various factors combined and so on. The meaning of texts is not always determined in the same way because texts have different functions. Thus, it makes no sense to speak of all texts as having certain types of meanings, such as literal, authorial, or contextual, for example. Or of all textual meanings as being, say, authorial. The meaning of a text generally depends on the cultural function it has, which in turn determines the factors relevant for the determination of that meaning. Attempts to establish that all texts have certain types of meanings, such as literal, authorial, or contextual, for example, fail because they do not take into account cultural function.[184]
>
> (Pendapat yang saya usulkan adalah pendapat dimana makna teks itu ditentukan/dibatasi oleh berbagai faktor, sesuai dengan fungsi kultural teks yang bersangkutan. Dalam beberapa kasus, fungsi kultural menentukan bahwa pemahaman pengarang teks itu faktor determinan/utama bagi makna dan dalam beberapa kasus lain faktor determinannya adalah audiens, konteks, atau kombinasi faktor dan seterusnya. Makna teks itu tidak selalu ditentukan dengan cara yang sama karena teks memiliki fungsi kultural berbeda-beda. Jadi, tidak ada artinya

[183] Lihat pembahasannya di Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 114-127.
[184] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 125.

> memandang seluruh teks mempunyai tipe-tipe makna tertentu, seperti makna literal, makna autorial atau makna kontekstual. Katakan saja, seluruh makna tekstual itu makna autorial.Makna teks itu secara umum tergantung pada fungsi kulturalnya yang pada gilirannya menentukan faktor-faktor yang relevan bagi penentuan makna. Upaya untuk menetapkan bahwa semua teks mempunyai tipe makna tertentu, seperti lieral, autorial atau kontekstual itu selalu gagal, karena tidak memperhatikan fungsi kultural)

Batas-batas Pemahaman Tekstual

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, Gracia berpendapat bahwa pemahaman itu memang ada batasnya, dalam arti seseorang tidak boleh memahami teks sesuai dengan kehendaknya. Sebagian pemahaman baginya bisa dipandang sebagai kesalahpahaman (*misunderstanding*).Namun, dia tidak sepakat dengan orang yang membatasi pemahaman teks secara sempit. Dia menegaskan bahwa sebuah pemahaman terhadap teks dipandang sebagai kesalahpahaman apabila ia bertentangan dengan aspek yang esensial dari sebuah teks atau merusak identitas teks. Dalam hal ini dia mengatakan,

> Ketika teks itu dipahami sedemikian rupa sehingga pemahaman itu menunjukkan perbedaan esensial pada makna dan identitas teks, maka teks itu disalahpahami.Tetapi, ketika pemahaman itu tidak berimplikasi pada perbedaan esensial pada makna dan identitas teks, maka teks itu tidak disalahpahami.[185]

Pembatasan yang dimaksudkan oleh Gracia di sini adalah pemahaman terhadap makna teks, atau disebutnya dengan *textual understanding* (pemahaman tekstual).Adapun pemahaman terhadap 'implikasi makna teks' (*implications of the meaning of the*

[185] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 130.

text) tidak mempunyai batas, dalam arti bahwa seorang pembaca bisa memahami implikasi makna itu sesuai dengan perspektifnya masing-masing.

Selain itu, pembatasan pemahaman tekstual ini, menurut Gracia, tergantung juga pada fungsi kultural teks yang bersangkutan, dalam arti bagaimana dan untuk tujuan apa teks itu dibuat.Fungsi-fungsi semacam ini memberi dampak pada bagaimana seharusnya teks itu dipahami. Gracia memberi contoh berikut ini:

> Sebuah teks yang berisi pesan tertentu dikirim oleh figur historis kepada orang lain, dan teks ini sedang dikaji oleh ahli sejarah/historian. Ahli sejarah ini berkeinginan untuk menentukan secara tepat apa yang dimaksud dengan pesan yang dikirim oleh figur historis itu dan apa yang dipahami oleh penerima pesan tersebut, sehingga ahli sejarah tersebut mencoba mengaitkan berbagai peristiwa yang ada di sekeliling pesan itu. Melihat tujuan itu, ahli sejarah tersebut tentunya berusaha menghindari pemahaman yang berbeda dari apa yang dipahami oleh pembuat dan penerima pesan tersebut, karena apabila tidak demikian, maka hal ini akan mengarah kepada *misconstruction of history* (konstruksi yang salah terhadap sejarah).[186]

Meskipun demikian, Gracia menegaskan bahwa macam pemahaman tidak hanya mereproduksi apa yang dimaksud oleh pengarang teks, sebagaimana yang telah dia contohkan di atas. Pemahaman dalam bentuk lain berupa pemahaman yang lebih dari sekedar menguak kembali apa yang dimaksudkan oleh pengarang teks. Sebagai contoh, seorang psikolog yang mencoba memahami sebuah teks terkadang bertujuan menangkap sesuatu di luar makna teks dengan cara menganalisa implikasi-implikasi makna teks dan kondisi mental pengarang.[187]

---

[186] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 131.
[187] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 131

e. Teori-Teori Penafsiran (Interpretation)[188]

Definisi *Interpretation*

Di atas telah disebutkan oleh Gracia bahwa teks adalah entitas historis, dalam arti bahwa teksitu diproduksi oleh pengarang atau muncul pada waktu tertentu dan tempat tertentu. Dengan demikian, teks itu selalu bagian dari masa lalu, dan ketika kita berinteraksi dengan teks, kita berperan sebagai historian dan berusaha mendapatkan kembali masa lalu. Problemnya adalah bahwa penafsir hampir tidak memiliki akses langsung terhadap makna yang dikandung oleh teks tertentu. Penafsir hanya dapat mengakses entitas yang digunakan oleh pengarang teks untuk berusaha menyampaikan pesan atau makna tertentu. Jadi, upaya menemukan kembali makna historis adalah problem fundamental bagi hermeneutika dan dapat menentukan hakekat dan fungsi interpretasi. Gracia berusaha menawarkan solusi terhadap problem hermeneutis tersebut. Solusi tersebut, menurutnya, dapat ditemukan dalam apa yang disebutnya dengan istilah "*the development of textual interpretation*" (pengembangan interpretasi tekstual) yang tujuannya adalah untuk menjembatani kesenjangan antara situasi-situasi di mana teks itu muncul atau diproduksi dan situasi-situasi yang ada di sekitar audins kontemporer (pembaca/ penafsir teks) yang berusaha menagkap makna dan implikasi dari teks historis tersebut.

Interpretasi, menurut Gracia, melibatkan tiga hal: (1) teks yang ditafsirkan (*interpretandum*), (2) penafsir, dan (3) keterangan tambahan (*interpretans*). *Interpretandum* adalah teks historis, sedangkan *interpretans* memuat tambahan-tambahan ungkapan yang dibuat oleh penafsir sehingga *interpretandum* lebih dapat

[188] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 177-179.

dipahami. Dengan demikian, penafsiran terdiri dari keduanya: *interpretandum* dan *interpretans*.

Fungsi Interpretasi

Fungsi umum interpretasi, tegas Gracia, adalah menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman terhadap teks yang sedang ditafsirkan. Hal ini dibaginya ke dalam tiga macam fungsi spesifik, yakni fungsi historis (*historical function*), fungsi makna (*meaning function*) dan fungsi implikatif (*implicative function*). Pertama, interpretasi berfungsi menciptakan kembali di benak audins kontemporer pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis. Inilah yang dimaksud dengan *historical function* tersebut. Fungsi kedua interpretasi adalah menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman di mana audiens kontemporer itu dapat menangkap 'makna' (*meaning*) dari teks, terlepas dari apakah makna tersebut memang secara persis merupakan apa yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens historis, atau tidak. Sedangkan fungsi ketiga adalah memunculkan di benak audiens kontemporer suatu pemahaman sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.

Di atas telah disebutkan bahwa interpretasi pasti memuat keterangan tambahan bagi *interpretandum*. Hal ini memunculkan apa yang disebut Gracia dengan *"Interpreter's Dilemma"*(Dilemma Penafsir), khususnya terkait dengan fungsi penafsiran historis. Di satu sisi, penambahan keterangan tersebut berarti melakukan distorsi terhadap teks yang ditafsirkan, dan di sisi lain, tanpa adanya penambahan keterangan (*interpretans*), interpretasi mungkin tidak dapat membuat audiens kontemporer memahami teks yang ditafsirkan, karena mereka secara kultural dan temporal/masa telah jauh dari teks tersebut. Untuk mengatasi problem atau dilemma

ini, Gracia menawarkan apa yang disebutnya dengan *the Principle of Proportional Understanding* (Prinsip Pemahaman Proporsional). Prinsip ini mengatakan bahwa rasio/'jumlah'/kuantitas pemahaman yang dimiliki oleh audiens kontemporer harus sama dengan rasio/jumlah/quantitas pemahaman yang dimiliki oleh penyusun teks yang ditafsirkan dan audiens historis. Jadi, tujuan penafsiran adalah:

> ... to create a text that produces in the audience (the contemporary audience) acts of understandings that are intentionally the same to those produced by the historical text in the historical author and the historical audience of the historical text.[189]
>
> (... untuk menciptakan teks penafsiran yang dapat membentuk di benak audiens kontemporer pemahaman-pemahaman yang secara intensional sama dengan pemahaman-pemahaman yang diciptakan oleh teks historis dalam benak pengarang dan audiens historis dari teks historis tersebut)

Macam-macam Interpretasi

Gracia kemudian membagi interpretasi ke dalam dua bagian: (1) interpretasi tekstual, dan (2) interpretasi non-tekstual. Apakah sebuah interpretasi itu tergolong ke dalam macam yang pertama atau kedua itu tergantung pada tujuan interpretasi tersebut. Interpretasi tekstual didefinisikan olehnya dengan:

> Ia adalah penafsiran terhadap teks dengan cara menambahkan terhadap teks yang sedang ditafsirkan itu keterangan apapun yang dipandang oleh penafsir sangat penting untuk mendapatkan hasil-hasil tertentu di benak/pikiran audiens kontemporer terkait dengan teks tersebut. Hasil dari penafsiran ini adalah satu dari tiga bentuk, berikut ini: (1) menciptakan/

[189] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 157.

> menemukan pemahaman pengarang teks historis (*historical author*) dan audience historis, atau dengan kata lain memahami makna yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis; (2) menciptakan pemahamandi mana makna teks itu dimengerti oleh audiens kontemporer, terlepas dari apakah makna yang dipahami tersebut memang persis sama dengan makna yang dimiliki oleh pengarang teks dan aundins historis, atau tidak; dan (3) menciptakan pemahaman di mana implikasi dari makna teks itu dimengerti oleh audiens kontemporer.[190]

Dalam definisi tersebut dapat dipahami bahwa penafsiran tekstual merupakan upaya menangkap makna dari teks yang ditafsirkan (*interpretandum*). Secara generik dan berdasarkan realita parktek penafsiran, interpretasi tekstual bertujuan menangkap makna orisinal/historis dari *interpretandum*, sebagaimana yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens awal, bertujuan menciptakan makna baru yang dikreasi oleh penafsir dengan asumsi bahwa penafsir berperan dalam turut menciptakan makna untuk konteks di mana teks tertentu ditafsirkan, atau bertujuan menangkap implikasi dari makna teks tertentu. Pemaparan Gracia tentang tiga bentuk tujuan dan hasil penafsiran di sini tidaklah berkaitan dengan konsep *truth* (kebenaran) interpretasi, melainkan semata-mata berkaitan dengan realita penafsiran.

Adapun bentuk kedua interpretasi, yakni interpretasi non-literal didefinisikan oleh Gracia dengan:

> Interpretasi non-literal adalah interpretasi, yang meskipun mungkin didasarkan pada interpretasi tekstual, namun mempunyai sesutu yang lain sebagai tujuan utama, meskipun tujuan tersebut melibatkan atau merupakan semacam bentuk pemahaman juga.[191]

[190] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 164.
[191] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 164-165.

Berdasarkan definisi di atas, interpretasi non-tekstual tidak lagi berfungsi atau bertujuan menguak makna teks dan, atau implikasi makna teks, sebagaimana yang dituju oleh interpretasi tekstual, melainkan mencoba mnguak di balik makna tekstual. Menurut Gracia, interpretasi historis (*historical interpretation*) merupakan salah satu contoh dari interpretasi non-tekstual. Interpretasi historis tidak saja berinteraksi dengan makna dan implikasi makna teks yang ditafsirkan, atau dalam istilah Amin al-Khuli *ma fi n-nashsh* (apa yang ada di dalam teks), melainkan juga menguak dan memaparkan apa yang ada di sekitar teks (*ma hawla n-nashsh*). Ungkapan Gracia di bawah ini menarik untuk dicermati:

> Tujuan utama seorang historian adalah mengemukakan informasi tentang masa lalu dan informasi ini tidak hanya memuat interpretasi tekstual, melainkan juga rekonstruksi konteks (historis) yang lebih luas di mana teks (yang sedang ditafsirkan) itu disusun, (menguak) ide-ide/pemikiran-pemikiran yang tidak dikemukakan oleh pengarang teks dalam tulisannya atau ungkapan lisannya, (memaparkan) hubungan-hubungan antara berbagai teks, baik yang disusun oleh pengarang teks itu atau oleh pengarang-pengarang lain, (dan mengemukakan) relasi-relasi kausal antarteks, dan lain-lain.[192]

Singkat kata, interpretasi historis, juga interpretasi-interpretasi non-tekstual lainnya, seperti interpretasi psikologis, interpretasi filosofis, interpretasi legal, interpreatsi saintifik, interpretasi sastrawi, dan interpretasi inspirasional, bertujuan menciptakan pemahaman yang melibatkan bukan hanya teks yang ditafsirkan, maknanya dan implikasinya, melainkan juga relasi teks dengan hal-hal lain.

Kalau kita perhatikan teori tentang hakekat interpretasi yang dikemukakan oleh Gracia, kita bisa mengambil kesimpulan bahwa interpretasi baik yang tekstual maupun non-tekstual, mengandung

[192] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 165.

informasi-informasi tambahan selain makna yang dimaksud oleh pengarang teks. Hal ini sudah barang tentu terkait dengan teori kebenaran dalam penafsiran.

Truth Value (Nilai Kebenaran) Interpretasi Tekstual

Di atas telah diterangkan bahwa kebenaran interpretasi itu bisa plural. Pertanyaannya sekarang adalah apa kebenaran interpretasi itu dan mungkinkah kita mengatakan bahwa sebuah interpretasi itu benar atau salah. Bagi Gracia, tidaklah mudah membicarakan nilai kebenaran interpretasi, khususnya interpretasi tekstual, karena,sebagai telah dikemukan, ia memiliki tiga fungsi dan masing-masing mengklaim nilai kebenarannya sendiri. Orang yang melakukan interpretasi dengan fungsi historisnya akan mengklainm bahwa interpretasi itu dinyatakan benar karena ia dapat menciptakan di benak audiens kontemporer suatu pemahaman yang mirip (atau sama) dengan apa yang dipahami atau dikehendaki pengarang teks. Orang menekankan *meaning function* dalam penafsirannya akan mengklaim bahwa penafsirannya benar karena ia dapat menimbulkan dalam benak audiens kontemporer pemahaman tentang arti pentingnya teks yang ditafsirkan untuk masa kontemporer. Sementara itu, interpretasi yang lebih menekankan fungsi implikatif diklaim benar karena ia dapat memberikan pemahaman tentang implikasi teks kepada audien kontemporer. Karena itu, menurut Gracia, tidaklah relevan menentukan bahwa satu interpretasi itu *benar* (*correct; true*), dan interpretasi yang lain *salah* (*false; incorrect*). Yang tepat adalah mengatakan bahwa sebuah interpretasi itu lebih efektif atau kurang efektif, atau lebih cocok atau kurang cocok.[193]

[193] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 173.

Pluralitas Kebenaran Interpretasi Tekstualitas

Berdasarkan hakekat dan realitas interpretasi, sebagaimana yang telah diterangkan di atas, Gracia berpendapat bahwa kebenaran interpretasi itu tidaklah monistis/tunggal, melainkan plural. Pluralitas kebenaran interpretatif ini tidak hanya terkait dengan interpretasi non-literal di mana penafsir lebih memiliki peran, melainkan juga dengan interpretasi teksual. Sebagaimana telah disebutkan di atas, ada tiga fungsi interpretasi tekstual yakni: fungsi historis, fungsi 'makna' (atau lebih spesifik, 'signifikansi') dan fungsi implikatif. Kedua fungsi terakhir itu membuka perbedaan bentuk interpretasi antara satu orang dengan orang lain, karena beragamnya faktor-faktor kultural. Gracia mencontohkan bahwa dalam realita interpretasi, karya-karya Aristoteles ditafsirkan oleh banyak orang. Bukan hanya dalam bidang filsafat, dalam bidang sains pun kebenaran interpretasi bisa plural. Dalam hal ini, Gracia sependapat dengan Immanuel Kant yang berpendapat bahwa kita tidak akan pernah mencapai *final and definitive descriptions in science or philosophy* (deskripsi-deskripsi final dan definitif dalam sains dan filsfat).[194]

Pluralitas kebenaran interpretasi tekstual ini tidak seharusnya dipahami bahwa kebenaran interpretasi ini bersifat relatif yang tak terbatas, atau Gracia menyebutnya dengan istilah '*infinitive regress*' (regresi tak terbatas), karena memang setiap penafsiran itu pasti mengandung *interpretandum* (teks yang ditafsirkan) dan *interpretans* (keterangan tambahan yang masih ada keterkaitannya dengan *interpretandum*).[195]

Obyektivitas dan Subyektivitas Interpretasi

---

[194] Lihat Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 168-169

[195] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 171.

Di atas sudah diterangkan bahwa interpretasi tekstual itu terdiri dari *interpretandum* (teks yang ditafsirkan) dan *interpretans* (keterangan tambahan). Melihat hal ini, interpretasi, menurut Gracia, itu pasti mengandung nilai obyektivitas dan subyektivitas dalam waktu yang bersamaan. Poin yang penting dalam hal ini tentunya sejauhmana subyektivitas penafsir dan sejauhmana obyektivitas makna *interpretandum* mengambil peran dalam sebuah interpretasi. Atas dasar itu, sebuah penafsiran dipandang 'sangat subyektif' (*highly subjective*) apabila penafsir hanya memberikan sedikit perhatian terhadap teks yang ditafsirkan dan faktor-faktor historis yang berperan dalam menentukan makna teks. Sebaliknya, interpretasi dipandang 'sangat obyektif' (*highly objective*) apabila dalam interpretasi tersebut teks historis (*interpretandum*) dan faktor-faktor penentu makna historis mendapatkan prioritas perhatian penafsir.[196]

f. Signifikansi Hermeneutika Gracia dalam Studi dan Penafsiran Al-Qur'an

Melihat teori dan metode hermeneutika Gracia yang telah dikemukakan di atas, penulis berkehendak untuk membuktikan bahwa teori dan metodenya bisa digunakan dalam mengembangkan *performance* Ulumul Quran dan dalam aktivitas eksegetik terhadap Al-Qur'an. Dalam hal ini penulis mencoba membahas beberapa aspek signifikansi integrasi hermeneutika Gracia dalam Ulumul Qur'an.

(1) Membangun Ulumul Qur'an/Ilmu Tafsir yang *Sophisticated* dan Filosofis (*Philosophical Theory of the Interpretation of the Qur'an*)

Kita menyadari bahwa saat ini di Dunia Islam hampir tidak

---

[196] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 174.

kita temukan karya-karya tentang Ilmu Tafsir yang filosofis. Di pihak lain, hal ini, yang biasa diistilahkan dengan *philosophical hermeneutics,* yakni cabang dari Hermeneutika Umum (*General Hermeneutics*) yang membahas tentang hal-hal yang mendasari praktik penafsiran (*tafsir; exegesis; Auslegung*; *Hermeneuse*) dan metode penafsiran, telah berkembang dengan sangat pesat, dan telah menghasilkan banyak karya dalam bidang ini, seperti *Truth and Method* (karya Hans Georg Gadamer) dan *A Theory of Interpretation* (karya Gracia) yang sedang kita bahas ini. Lebih dari itu, Dunia Barat telah mencapai apa yang mereka sebut dengan *hermeneutical philosophy* (filsafat hermeneutis).

Jarang ditemukakannya karya-karya Ulumul Qur'an yang filosofis mungkin disebabkan oleh faktor pragmatis, dalam arti bahwa Ulumul Qur'an hanya dipandang sebagai aspek pedagogis dalam bidang metode penafsiran Al-Qur'an. Apa yang ada di bidang ilmu tersebut hanya hal-hal yang *applicable* dalam praktik penafsiran. Para ulama Ulumul Qur'an tidak memandang penting kalau aspek-aspek metodis perlu dibubuhi dengan penjelasan-penjelasan filosofis. Meskipun demikian, embrio hermeneutika filosofis telah ada di masa klasik dalam sejarah Islam, seperti dalam *Qanun al-Ta'wil* (karya al-Ghazali) dan *Fashl al-Maqal* (Ibn Rusyd). Di masa sekarang, beberapa karya Nashr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi dan Muhammed Abid al-Jabiri memang *to some extent* bisa digolongkan karya-karya Ulumul Qur'an yang bernuansa filosofis. Model seperti ini masih terus kita butuhkan perkembangannya.

Untuk mengembangkan Ulumul Qur'an menjadi para ulama saat ini tentunya perlu mempelajari apa-apa yang telah digagas oleh ulama terdahulu dan ahli-ahli hermeneutika dalam tradisi Barat. Mereka mengambil hal-hal yang baik

dari tradisi Islam, karena, selain telah ada embrionya yang perlu dikembangkan, hal-hal tersebut memiliki kesamaan kultur teologis. Adapun 'keharusan' mereka mempelajari dan mengambil pemkiran-pemikiran Barat dalam bidang ini (hermeneutika filosofis) didasarkan pada kenyataan bahwa ahli-ahli hermeneutika Barat saat ini telah mencapai tingkat pemikiran semacam itu, bahkan, sebagaimana yang telah dikemukakan, mereka telah sampai ke tingkat filsafat hermeneutis. Semua ini tampaknya akan memperkuat posisi Ulumul Qur'an di masa yang akan datang. Dalam hal ini, penulis ingin memberikan beberapa contoh pengembangan konsep-konsep dalam Ulumul Qur'an berikut ini.

(2) **Membuat Definisi *Tafsir* lebih *sophisticated***

Dalam kitab-kitab Ulumul Qur'an kata *tafsir* yang secara etimologi berarti *kasyf* (membuka) dan *bayan* (menjelaskan) didefinisikan dalam konteks Al-Qur'an, antara lain, sebagai berikut: "*Fahm kitab Allah al-munazzal 'ala nabiyyihi Muhammad wa-bayan ma'anihi wa-istikhraji ahkamihi wa-hikamihi*"[197] (memahami kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-Nya, Muhammad Saw, menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum-hukumnya serta hikmah-hikmahnya).

Dari definisi yang dikemukakan oleh al-Zarkasyi ini kita mengetahui bahwa ada tiga aktivitas penting dalam penafsiran Al-Qur'an, yakni (1) memahami (*fahm, verstehen, to understand*), (2) menjelaskan (*bayan, erklaeren, to explain*) dan (3) mengeluarkan (*istikhraj, extrahieren, to extract*). Ketiga komponen ini pada dasarnya telah mencakup hal-hal yang sangat penting dalam aktivitas penafsiran. Hanya saja, di

[197] Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an,* 1:13.

dalam definisi ini tidak diterangkan secara *sophisticated,* seperti apa perbedaan antara *fahm, bayan* dan *istikhraj.* Mungkin al-Zarkasyi bermaksud agar pembaca mengecek langsung di sumber-sumber lain. Namun, dengan tanpa pejelasan langsung setelah definisi ini, para pembaca mungkin tidak menyadari akan perbedaan signifikan dari ketiga kata kunci tersebut. Penulis yakin bahwa ulasan Gracia tentang hakikat pemahaman (*understanding*) dan interpretasi (khususnya terkait dengan definisi dan fungsi interpretasi) bisa melengkapi definisi tersebut.

Terkait dengan istilah *fahm* (pemahaman) atau dalam Bahasa Inggris, *understanding,* Gracia memberikan penjelasan yang cukup panjang. Dia mendefinisikan istilah itu dengan: "Understanding is not, however, the same as meaning. Understanding is a kind of mental act whereby one grasps something, which in the case of texts is their meaning"[198] (Pemahaman, meskipun demikian, tidaklah sama dengan 'makna' (*meaning*). Pemahaman adalah semacam ativitas mental dimana seseorang menangkap sesuatu, yang dalam kasus teks seuatu tersebut adalah makna teks itu).

Dari definisi ini, dapat kita ketahui bahwa pemahaman adalah *mental act* (aktivitas mental) yang merupakan upaya menangkap makna teks. Dengan demikan, pemahaman itu bersifat psikologis dan personal, dalam arti dimiliki oleh seorang pembaca teks, sebelum dikemukakan secara publik baik dalam bentuk lisan maupun tulisan.

Adapun yang terkait dengan *bayan* (penjelasan), yang merupakan salah satu unsur terpenting dalam *tafsir*, dapat dikatakan bahwa hal ini merupakan kelanjutan dari *fahm,*

---

[198] Gracia, *A Theory of Textuality,* h. 103.

dalam arti bahwa setelah pemahaman terhadap sebuah teks itu muncul dalam jiwa atau akal seseorang, dia melakukan aktivitas lain, yakni menyampaikan kepada publik pesan-pesan yang terdapat di dalam teks dalam bentuk lisan maupun tulisan dengan cara memberikan keterangan-keterangan dan analisa-analisa tertentu. Inilah yang disebut *bayan*. Namun, sayang sekali kata *bayan* tidak dijelaskan secara mendalam oleh al-Zarkasyi. Memang kita tidak bisa membebani hal ini kepadanya, karena pada saat itu *stile* penulisan mungkin berbeda dengan *stile* saat ini. Seharusnya, ahli-ahli Ulumul Qur'an yang hidup pada masa kontemporer ini melakukannya, tapi kenyataannya tidak demikian. Teori fungsi penafsiran, khususnya *historical function* dan *meaning function,* yang dikemukakan oleh Gracia kiranya dapat membantu memberikan penjelasan tentang bentuk-bentuk *bayan* tersebut. Demikian juga halnya dengan konsep *istikhraj ahkamihi wa-hikamihi* (mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya). Ini bisa dielaborasi dengan teori Gracia tentang *implicativefunction* dari penafsiran.

Keterangan-keterangan semacam itu seharusnya ada dalam pemaparan defini *tafsir* dalam tradisi Islam, karena hal itu sangat membantu pembaca untuk memahami aspeknya. Namun, faktanya adalah bahwa kita tidak mendapatinya di kitab-kitab Ulumul Qur'an. Dengan mengabungkan antara tradisi Islam dan Barat, khususnya teori Gracia, dalam pemberian definisi pada istilah *tafsir,* maka definisi tersebut terasa akan lebih *sophisticated* dan tentunya mendalam.

(3) Memperkuat Etika dalam Penafsiran

Akhir-akhir ini di kalangan umat Islam bermunculan kelompok-kelompok 'fundamentalis' yang memandang bahwa hanya penafsiran merekalah yang benar. Pandangan semacam

ini jelas telah keluar dari etika penafsiran. Etika yang benar adalah sebaliknya, yakni kita tidak boleh mengklaim kebenaran pada diri kita, karena dalam penafsiran terdapat banyak hal yang menghalangi penafsir untuk sampai kepada kebenaran eksegetik tunggal.

Secara prakstis para ulama terdahulu sebenarnya telah memberikan pelajaran kepada kita agar kita tidak terjebak dalam *truth claim*. Imam Syafi'i, misalnya, pernah mengatakan: "Pendapatku benar, tapi ada kemungkinan salah, sedangkan pendapat orang lain itu salah, tapi mungkin juga benar."Pernyataan ini menunjukkan kepada kita bahwa beliau tidak memandang pendapat dirinya yang paling benar. Sikap saling menghormati antarmadzhab fikih, tasawwuf dan filsafat di kalangan para ulama juga menunjukkan secara jelas bahwa bahwa mereka berada dalam etika penafsiran yang benar. Etika semacam ini tentunya harus terus diperkuat dan dikembangkan.

Teori pluralitas penafsiran, keberagaman fungsi penafsiran dan *truth value* serta sisi obyektivits dan subyektivitas penafsiran yang dikemukakan oleh Gracia kiranya dapat memperkuat etika dalam penafsiran teks Al-Qur'an yang telah dipraktikkan oleh para ulama tersebut. Mempelajari hermeneutika semacam ini, di samping juga Ushul Fikih, akan membuka wawasan umat Islam untuk selalu menempatkan sikap toleran terhadap perbedaan penafsiran.

(4) Pengembangan Penafsiran Al-Qur'an

Teori fungsi interpretasi yang ditawarkan oleh Gracia dapat digunakan oleh kita dalam upaya mengembangkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan fungsi historis, seorang penafsir akan melakukan analisa lingusitik dan analisa historis

terhadap suatu ayat tertentu yang sedang ditafsirkan. Analisa linguistik dilakukan dengan memperhatikan penggunaan kata atau struktur tertentu dalam suatu ayat pada masa diturunkannya. Adapun analisa historis dilakukan dengan memperhatikan *sabab al-nuzul* mikro dan makro. Selain itu, metode intratekstualitas, yakni relasi antara ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat-ayat lain. Bila diperlukan, seseorang juga bisa menggunakan metedo intertekstualitas, yakni hubungan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain, seperti hadis, syi'ir dan lain-lain. Semua ini dilakukan untuk mendapatkan *historical meaning* (makna histioris) dan maksud/ pesan utama suatu ayat.

Setelah seseorang mendapatkan makna historis dan maksud utama ayat, ia selanjutnya dapat mengembang penafsirannya dengan melakukan *meaning function* (fungsi pengembangan makna). Makna historis tertentu dikembangkan untuk konteks kekinian. Pengembangan makna ini dilakukan dengan tetap memperhatikan *basic meaning* (makna dasar) suatu kata atau istilah dan maksud utama ayat.

Terakhir, seorang penafsir juga bisa memperdalam penafsirannya dengan mengunakan *implicative function* (fungsi implikatif), yakni bentuk penafsiran atas ayat tertentu dengan menggunakan pendekatan-pendekatan dan bidang-bidang ilmu lain, seperti antropologi, sosiologi, psikologi, kedokteran dan lain-lain, sebatas kemampuan yang dimiliki olehnya.

3. *Post-Structuralism* (Pasca Strukturalisme)

Satu hal lagi yang hendak dibahas di buku ini adalah *post-structuralism,* salah satu aliran subyektivis. Aliran subyektivis adalah aliran hermeneutika yang lebih menekankan pada peran pembaca

atau penafsir dalam menentukan makna teks atau obyek-obyek penafsiran lainnya. Pada dasarnya, di dalam aliran subyektivis ini terdapat banyak aliran-aliran kecil, yakni Strukturalisme, Pasca-Strukturalisme (*Post-Structuralism*), *Reader-Response Criticism* dan Dekonstruksi. Namun, di dalam buku ini penulis untuk sementara hanya akan memakarkan aliran Post-Struktularisme yang merupakan pengembangan aliran Strukturalisme dengan cara menggabungkannya dengan Semiotika.

Definisi dan Cara Kerja Pasca-Strukturalisme

(Strukturalismeplus Semiotika)

Ada tiga istilah yang berbeda konotasinya, karena terkadang dikaitkan dengan tokoh-tokoh pendiri yang memang berbeda dan juga dengan disiplin ilmu yang tidak sama, namun ketiga istilah yang dimaksud memiliki banyak kesamaan dan *overlaping* makna. Istilah-istilah tersebut adalah Strukturalisme, Semiotika dan Semiologi.[199]

Strukturalisme dan Semiotika banyak digunakan di kajian sastra (*literary studies*) dan memiliki konsep-konsep dan premis-premis yang sama. Hal ini dapat diketahui dari sejarah munculnya disiplin-disiplin ilmu tersebut. Ferdinan de Saussure, pendiri linguistik strukturalis, mengatakan bahwa kita bisa saling memahami hanya karena kita sepakat dengan arti dari kombinasi-kombinasi suara (kata dan kalimat). Lebih lanjut, dia mengatakan bahwa kita mengerti sesuatu hanya ketika kita dapat membedakannya dari sesuatu yang lain. Jadi, arti kata itu dipahami apabila perbedaannya dengan arti kata lain dapat ditangkap dan dipersepsikan. Dia juga berpendapat bahwa pengguna bahasa dapat menciptakan sejumlah tak terbatas ungkapan yang berbeda-beda (*parole*), namun semua

---

[199] Lori Hope Lefkoviz, "Creating the World: Structuralism and Semiotics," dalam G. Douglas Atkins dan Laura Morrow (eds.), *Contemporary Literary Theory* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1989), h 62.

ungkapan ini mengikuti aturan sistem bahasa (*langue*). Selain itu, masih terkait dengan pemaknaan kata, dia membedakan antara relasi sintagmatik dan paradigmatik. Secara sintagmatik, makna kata bisa ditentukan oleh kata lain yang berada sebelum dan sesudahnya. Sedangkan, secara paradigmatik sebuah makna kata lebih dapat dipahami dengan memandingkannya dengan kata-kata yang menjadi sinonim, antonim dan ungkapan-ungkapan alternatifnya. Saussure juga mengembangkan pendekatan sinkronik dalam penelitian bahasa dan pendekatan diakronik. Konsepnya yang juga sangat terkenal adalah bahwa setiap kata, yang disebutnya dengan istilah *signifier* (penanda), mesti merujuk kepada wujud tertentu (*thing*), yang disebut dengan *signified* (petanda). Setelah memahami bahasa sebagai proses pemaknaan, di mana *signifier* dan *signified* selalu terkait dan tak terpisahkan, Saussure melihat adanya kemungkinan melakukan penelitian dan kajian sistem-sistem simbol yang berbeda-beda yang ada di masyarakat, seperti ritual keagamaan. Karena itu, dia kemudian memunculkan istilah *semiology* yang merujuk pada ilmu tentang simbol-simbol yang membahas 'hakekat' simbol dan hukum yang mengaturnya.[200]

Konsep-konsep dasar Saussure tersebut di atas ternyata banyak mempengaruhi disiplin-disiplin ilmu lain, seperti Antropologi. Claude Lévi-Strauss, misalnya, membangun dispilin Antropologi Struktural dari konsep relasional makna kata Suassure. Dengan diilhami oleh konsep tersebut, Lévi-Strauss melakukan penelitian terhadap mitos-mitos dan menemukan kemiripan-kemiripan struktural antarmitos yang ditelitinya itu.[201] Formalisme Rusia yang dielaborasi oleh Vladimir Propp dalam bukunya *Morphology of the*

---

[200] Lihat Ferdinan de Saussure, *Course in General Linguistics,* terj. Wade Baskin (New York: McGraw-Hill, 1959).

[201] Lihat Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology,* terj. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963); dan Lefkoviz, "Creating the World," h 63.

Folktale[202] dan oleh Victor Shklovsky dengan konsep 'defamiliarisasi' (*defamiliarization*) juga dipengaruhi oleh pemikiran Saussure. Propp mencoba memilah-milah komponen-komponen inti atau *key features* yang biasa terdapat di cerita-cerita rakyat dengan cara mengidentifikasi keberagaman fungsi-fungsi narasi yang dilakukan oleh tokoh-tokoh dalam cerita-cerita tersebut dan dengan cara menemukan kemiripan-kemiripan dari cerita-cerita yang tampak berbeda-beda itu. Analisis semacam ini tampaknya terinspirasi oleh pemilahan Saussure antara *parole* dan *langue*. Adapun konsep 'defamiliarisasai' Shklovsky dijiwai oleh analisis strukturalis dan semiotik Saussure yang mencoba menguak makna realita yang lebih mendalam, atau *second level of meaning*. Defamiliarisasi yang dimaksud oleh Shklovsky adalah upaya memahami 'dunia yang familiar' dengan 'kacamata' atau perspektif baru.

Analisis strukturalis dan semiotik terhadap teks, seni dan realita manusia (individu dan sosial) bertujuan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang obyek yang dikaji. Bagi kaum strukturalis dan semiotik, makna (*meaning*) sebuah teks, misalnya, adalah 'intertekstual' dan 'relasional'. 'Intertekstualitas' berarti bahwa teks tertentu terkait dengan teks-teks lain, sehingga semuanya seharusnya dilibatkan dalam proses pemahaman. Adapun 'relasionalitas' berarti bahwa teks tertentu terkait dengan hal lain di luar teks yang sebaiknya juga mendapat perhatian dalam proses pemahaman teks yang dimaksud. Robert Scholes, misalnya, mengatakan bahwa pemahaman kita terhadap makna teks berasal dari pengalaman linguistik dan ekstralinguistik kita. Secara paralel, dia juga mengatakan bahwa pengalaman kita dalam bidang sastra seharusnya dapat membawa kita memahami dunia/kehidupan dengan lebih baik.[203]

---

[202] Lihat Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale* (Austin: University of Texas Press, 1970).
[203] Lihat Robert Scholes, *Semiotics and Interpretation* (New Haven: Yale University Press,

Terkait dengan pemahaman dan pemaknaan tadi, para strukturalis dan ahli semiotika mengritik *Biblical criticism* (kajian Bibel) yang lebih menekankan (atau hanya terfokus) pada kajian historis (atau pendekatan diakronik; historisis) daripada kajian terhadap genre dan perkembangan plot teks (*genre and plot development*). Menurut mereka, kajian historis tidak dapat menjembatani antara makna teks (*meaning*) dan signifikansinya (*significance*). Mereka juga tidak tertarik pada „pesan permukaan" (*surface message*) sebuah teks, melainkan pada kode-kode yang menggarisbawahi dan pesan (tersembunyi) di balik pesan permukaan. Untuk memahami makna tersembunyi ini, seorang penafsir harus menerapkan „hukum-hukum universal" (*general laws*) terhadap sistem simbol tertutup (*closed system of signs*) yang terdapat pada teks. Menurut mereka, sistem berfikir manusia (*human mind*) membentuk pemikiran (*thought*) melalui sistem simbol tertutup yang tersusun menurut pola-pola universal dalam otak. Pola universal ini menjembatani kultur-kultur yang berbeda-beda dan pada dasarnya mewarnai pandangan dunia seseorang.[204]

Dalam proses penafsiran, seorang strukturalis mem-*break down* teks (misalnya, kisah tertentu) ke dalam „unit-unit naratif dasar" (*basic narrative units*), yang disebut dengan „aktan-aktan" (*actants*). Kode-kode dalam teks kemudian dianalisis dengan memperhatikan, misalnya, fenomena kontradiktif, seperti iman-kufur, kebenaran-kejahatan, penghukuman-penyelamatan dll. Terakhir pesan-pesan utamanya dipahami untuk diterapkan pada kehidupan masa kini.[205]

1982), h 37-56.

[204] Lihat Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: Intervarsity, 1991), h 371-374.

[205] Osborne, *The Hermeneutical Spiral,* h 372.

Kesesuaian dan Aplikasi Teori-teori Strukturalisme dan Semiotika

Makalah Ian Richard Netton yang berjudul "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf: Structure and Semiotics"[206] memberikan gambaran bagaimana Semiotika dan Strukturalisme diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an, khususnya Surat al-Kahf. Atas dasar itu, makalah tersebut menjadi sangat penting untuk didiskusikan di sini. Untuk lebih membantu memahami eksplorasi dan analisis Netton, kiranya terlebih dahulu perlu dikemukakan sekilas tentang Strukturalisme dan Semiotika.Artikel Netton dibagi ke dalam empat bagian: 1. pendahuluan, 2. perbandingan antara struktur Surat al-Kahf dan Surat Yusuf, 3. analisis semiotik terhadap Surat al-Kahf, dan 4. kesimpulan.

Dalam bagian pendahuluan, Netton memberikan ringkasan isi Surat al-Kahf, baik yang ditulis olehnya maupun dua penafsir Muslim: 'Abdullah Yusuf 'Ali dan Muhammad al-Ghazali. Yusuf 'Ali lebih menekankan bahwa surat tersebut memuat ajaran 'ketangkasan/kecekatan dan misteri kehidupan' (*brevity and mystery of life*), sedangkan al-Ghazālī lebih menekankan pada pentingnya 'mempelajari eksistensi' (*study of existence*) dan perlunya 'refleksi terhadap wahyu Allah' (*reflection on the Revelation*). Adapun Netton sendiri menambahkan pelajaran lain yang merupakan motif utama (*leitmotiv*) dari surat tersebut, yakni 'memaksakan penggunaan rasio, keteraturan dan harmoni pada situasi ketidakteraturan yang tampak' (*the imposition of reason, order and harmony on seeming, or actual disorder*).[207]

Untuk memahami kisah dalam Sūrat al-Kahf lebih mendalam, Netton kemudian memperbandingkannya dengan surat yang berbeda, baik dari segi isi (*content*), maupun dari segi struktur,

---

[206] Diterbitkan di *Journal of Qur'anic Studies* 2, 1 (2000), pp. 67-87.

[207] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 68.

dalam hal ini Surat Yusuf. Sementara Sūrat Yusuf memuat cerita terpanjang dalam Al-Qur'an, yakni narasi tentang Nabi Yusuf, Surat al-Kahf secara artifisial terbagi ke dalam delapan bagian kisah tentang Ashhabul Kahfi (Penghuni Goa), Nabi Khidr, Nabi Musa, Dzul Qornain dan Ya'juj wa-ma'juj. Demikian juga, struktrur kedua surat tersebut sangat berbeda.[208] Analisis perbandingan semacam ini merupakan salah satu karakteristik analisis strukturalis, sebagaimana Saussure mengatakan bahwa kita mengerti sesuatu hanya ketika kita dapat membedakannya dari sesuatu yang lain.

Analisi interteksualitas yang biasa dikemukan oleh kaum strukturalis dan semiotik juga diterapkan oleh Netton dengan menyebutkan bahwa narasi tentang Nabi Yusuf dan Ashhabul Kahfi juga terdapat pada tradisi Kristiani: kisah Nabi Yusuf dalam Book of Genesis dan legenda *Seven Sleepers* (Tujuh Petidur) di Ephesus. Netton mengatakan: "Dua surat Al-Qur'an tersebut (yakni Surat al-Kahf dan Surat Yusuf) merupakan interteks dengan data dari tradisi-tradisi lain."[209] Analisis intertekstualitas ini diaplikasikanoleh Netton dalam hampir seluruh kisah dalam Sūrat al-Kahf. Dari sini dapat dikatakan bahwa intertekstualitas menempati posisi penting dalam pendekatan strukturalis dan semiotika.

Untuk menjelaskan struktur Sūrat al-Kahf secara lebih detail, Netton menggunakan cara tertetu dengan memandang bahwa surat tersebut merupakan 'satu kesatuan' (*the sura as a whole*), yang bagian/kumpulan ayat tertentu di dalam surat itu terkait secara koheren dengan bagian/kumpulan ayat yang lain. Dalam hal ini Netton sepakat dengan Neal Robinson yang mengatakan bahwa setiap surat dalam Al-Qur'an merupakan satu kesatuan utuh yang dihubungkan oleh tema besar, meskipun topik-topik kecilnya

[208] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 68-69.
[209] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 69.

mungkin beragam.[210] Sarjana lain yang lebih dulu mengemukakan pandangan tersebut adalah Mustansir Mir, setelah dia menjabarkan penafsiran Al-Qur'an yang digagas dan dipraktekkan oleh Islahi, seorang penafsir dari Pakistan.[211] Terkait dengan koherensi Sūrat al-Kahf ini, Netton membaginya ke dalam delapan unit, atau dengan bahasa semiotik, aktan, dengan memperhatikan *topoi, archetypes* (pola dasar)dan *theologemes* (unit dasar teologi). Delapan unit/aktan yang dimaksud adalah sebagai berikut:[212]

1. Pendahuluan atau pengenalan tentang pujian dan peringatan: ayat 1 s/d 8.
2. Kisah tentang para penghuni gowa (*Ashab al-Kahfi*): ayat 9 s/d 26.
3. Janji surga dan neraka: ayat 21 s/d 31.
4. Perumpamaan kebun anggur: ayat 32 s/d 44.
5. Kesementaraaan kehidupan, kekuasaan dan tanda-tanda kebesaran Allah: ayat 45 s/d 59.
6. Kisah tentang Nabi Musa as. dan Nabi Khidlir: ayat 60 s/d 82.
7. Kisah Dzul Qarnain, Ya'juj dan Ma'juj: ayat 83 s/d 101.
8. Janji tentang surga dan neraka dan perintah-perintah untuk Nabi Muhammad Saw: ayat 102 s/d 110.

Dari delapan unit ini, Netton hanya membahas empat unit saja yang akan dibahas di bawah.

Istilah *theologeme* dibuat oleh Netton sesuai dengan model kosakata-kosakata yang dimunculkan oleh Lévi-Strauss dan Barthes, seperti *mytheme, gusteme* dan *vesteme.* Kata *theologeme* didefinisikannya dengan '*a basic unit of theological discourse which can also function as a sign*' (unit dasar dari wacana teologis yang

---

[210] Lihat Neal Robinson, *Discovering the Qur'a: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London: SCM, 1996).

[211] Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in* Tadabbur-I Qur'ān (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1986).

[212] Netton, "Towards a Modern *Tafsīr* of Sūrat al-Kahf," h. 69-70.

dapat juga berfungsi sebagai tanda/simbol).[213] Dalam analisisnya, Netton bertujuan untuk mengidentifikasi (a) model-model manusia (*archetypes*) yang disimbolkan dalam Sūrat al-Kahf, (b) *theologeme* yang menyertainya, dan (c) fungsi-fungsi mereka sehigga mereka dipandang sebagai 'model'.

Menurut Netton, surat tersebut memuat lima *archetypes*: sebagian aktif dan sebagian lagi pasif:

1. 'Petidur' (*sleepers*) : Ashhabul Kahfi
2. Proto-Muslim: a) Ashhabul Kahfi
   b) Pemilik kebun kurma yang beriman
3. Pahlawan (*hero*): a) Nabi Musa
4. Mistik : Nabi Khidlir
5. Anti-Pahlawan (*anti-hero*).

Archetype pertama dalam surat tersebut adalah 'petidur' yan diperankan oleh Ashhabul Kahfi. Netton menegaskan bahwa *theologeme* prinsipil yang menyertai *archetype* ini adalah 'gowa' (*cave*). Gowa itu memiliki resonansi penting dalam tradisi Islam: Nabi Muhammad menerima wahyu pertama di gowa Hira'; beliau terhindar dari pengejaran orang-orang kafir Quraisy saat hijrah ke Madinah dengan bersembunyi di gowa. Jadi, sejarah Islam awal menimbolkan bahwa gowa merupakan tempat pewahyuan dan penjagaan/penyelamatan. Dalam Surat al-Kahf, gowa menyimbolkan tempat keamanan dan proteksi Tuhan yang dalam perlindungannya seseorang bisa tidur dengan aman. Fungsi Ashhabul Kahfi sebagai *archetype* adalah menjelaskan manifestasi kasih sayang Tuhan dan kekuasaan-Nya.[214]

Proto-Muslim adalah *archetype* kedua dalam surat tersebut. Ini diperankan, baik oleh Ashhabul Kahfi maupun oleh pemilik

---

[213] Netton, "Towards a Modern *Tafsīr* of Sūrat al-Kahf," h 71.
[214] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 73.

kebun kurma yang beriman. Pemilik kebun ini merupakan contoh *archetype* yang aktif yang ketaataan dan kesalehannya paralel dengan Nabi Ibrahim dan Nabi Isma'il. *Theologeme*-nya, menurut Netton, berupa 'gowa' dan 'kebun kurma'. Gowa sebagai *locus* bagi *archetype* proto-muslim menunjukkan tempat di mana nilai-nilai Islam berperan dengan baik. Sementara itu, kebun kurma menunjukkan tempat di mana monotheisme seharusnya tegak dengan baik. Lenih lanjut Netton mengelaborasi bahwa fungsi proto-muslim di sini adalah memotret monotheisme (ayat 14-15), taat dan berserah diri pada aturan Tuhan (ayat 16), perhatian Tuhan kepada orang beriman (ayat 14, 16), petunjuk dan proteksi Tuhan (ayat 17, 24), kemahatahuan Tuhan (ayat 19) dan kebenaran janji Tuhan di Hari Akhir (ayat 21).[215]

Archetype ketiga Sūrat al-Kahf adalah prototipe 'hero' (pahlawan) yang diperankan oleh Nabi Musa dan Dzul Qarnain. Kedaunya adalah model aktif *archetype* yang selalu melakukan penjelajahan dan selalu mendapatkan ujian demi ujian. Narasi model manusia semacam ini terdapat dalam banyak tradisi, seperti tradisi Yunani (Jason dan Argonauts), tradisi Yunani-Latin (Orpheus), tradisi Latin (Aeneas) dan tradisi mitos Inggris-Perancis (King Arthur).[216] Komparasi narasi yang dilakukan Netton seperti ini merupakan analisis intertekstualitas strukturalis untuk mengetahui kesamaan dan perbedaan narasi. Ada tiga *theologeme* yang terdapat di dalam kisah Nabi Musa dan Nabi Khidlir: perahu, anak muda (anak kecil) dan dinding rumah. Apa yang dilakukan terhadap perahu adalah simbol kemahatahuan Allah, dalam arti bahwa dengan menenggelamkan perahu, perahu tersebut akhirnya selamat dari perampasan oleh orang yang tak bertanggungjawab.

[215] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 73-74.
[216] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 74.

Penyelamatan semacam ini merupakan satu bentuk intervensi Tuhan yang juga terlihat pada kedua *theologeme* yang lain, yakni anak kecil dan dinding rumah. Anak kecil itu diekskusi oleh Nabi Khidlir sebagai simbol keadilan Allah dan kemahatahuan Allah yang dapat meneropong kejahatan di masa depan yang akan dilakukan oleh anak tersebut seandainya ia dibiarkan hidup. Adapun dinding rumah sebagai *theologeme* menunjukkan rahmat Allah karena apa yang terkubur di bawah dinding itu berupa harta kekayaan milik anak yatim. Terkait dengan Dzul Qarnain yang, menurut Yūsuf 'Alī, adalah Alexander the Great, yang juga diperkuat oleh Netton, penulis artikel tersebut mencoba memberikan makna terhadap simbol-simbol yang terdapat dalam kisah Dzul Qarnain tersebut. Netton mengatakan bahwa *theologeme* dari kisah tersebut adalah 'tembok penghalang' (*barrier; sadd, radm*) yang menyimbulkan rahmat Allah. Ini memiliki signifikansi teologis yang sangat berarti karena ia menunjukkan kekuasaan yang inheren dalam diri Dzul Qarnain dan tindakan penyelamatan oleh Tuhan (melalui dia). Fungsi Dzul Qarnain adalah memerankan penguasa yang adil dan merupakan pilihan Tuhan, yang dapat memperlihatkan kualiatas protektif dari Tuhan. Kekuatan protektif (penjagaan) Tuhan itu merupakan motif utama, baik dalam kisah Ashhabul Kahfi dan kisah Dzul Qarnain.[217]

Archetype keempat, menurut Netton, adalah seorang mistik yang disimbolkan dalam Sūrat al-Kahf dengan Nabi Khidlir. Dia tidak hanya berperan sebagai model yang aktif, melainkan juga sebagai 'model *archetype* transenden' (*transcendent model of archetype*). Figur Nabi Khidlir mempunyai paralelisme atau kemiripan dengan figur dalam literatur-literatur lain. Tiga *theologeme* yang menyertai Nabi Musa: perahu, anak kecil dan dinding rumah tentunya

[217] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 75-76.

berkaitan erat juga dengan sosok Nabi Khidlir. Meskipun demikian, tegas Netton, *theologeme* yang membedakan antara Nabi Khidlir dan Nabi Musa adalah '*knowledge*' (ilmu). Kedalaman ilmu yang dimiliki oleh Nabi Khidlir dan merupakan karunia Allah adalah kemampuan 'memahami makna batin dan misteri peristiwa dalam kehidupan' (*to interpret the inner meaning and mystery of events*). Fungsi archetype mistik ini, lanjut Netton, adalah "menafsirkan/ menerangkan cara-cara Tuhan kepada umat manusia dalam *theodicy* yang terkadang sulit dan menyakitkan, di mana seorang penafsir sadar bahwa dia bertindak tidak sesuai dengan kemauan dirinya, melainkan kemauan 'guru'-nya." Terkait dengan Nabi Khidlir, Allah adalah gurunya.[218]

Archetype terakhir adalah *anti-hero* (anti-pahlawan) yang dicontohkan oleh pemilik kebun yang tidak beriman dan Ya'juj wa Ma'juj. Pemilik kebuh ini digambarkan dalam kisah tersebut mempunyai 'tuhan-tuhan' materialistiknya dan hal ini mendorong pada keyakinan politeistik. Sementara itu, Ya'juj dan Ma'juj selalu berbuat kerusakan di muka bumi yang hanya bisa dihentikan oleh Dzul Qarnain. Fungsi *archetype* pemilik kebun adalah untuk memberikan *warning* akan bahaya syirik. Sedangkan archetype Ya'juj dan Ma'juj berfungsi 'memberikan kesempatan kepada Tuhan untuk mendemonstrasikan kekuasaan-Nya melalui Dzul Qarnain.[219]

Demikianlah aplikasi metode strukturalis dan semiotik yang ditawarkan oleh Ian Richard Netton dalam artikel tersebut. Tentunya, model aplikasi semacam ini bukanlah satu-satunya bentuk aplikasi disiplin ilmu tersebut terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Yang terpenting adalah bahwa aplikasi metode tertentu harus sesuai

[218] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 77-78.
[219] Netton, "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf," h. 78-79.

atau, paling tidak terinspirasi, oleh teori-teori yang terdapat di dalam bidang ilmu yang dimaksud.

Setelah mencermati metode strukturalis semiotik yang diaplikasikan oleh Ian Richard Netton dalam artikel di atas, dapatlah disimpulkan bahwa pendekatan strukturalis dan semiotik terhadap Al-Qur'an (dalam hal ini, Surat al-Kahf) dapat memperluas dan memperdalam makna obyek yang ditafsirkan. Strukturalisme dan semiotik mampu menguak 'makna level kedua' atau makna yang lebih mendalam daripada apa yang tertera dalam narasi secara literal. Metode strukturalis dan semiotik ini diaplikasikan secara baik oleh Netton sesuai dengan teori-teori besar yang ada dalam bidang ilmu tersebut, seperti intertekstualitas, perbandingan struktur dan pencarian makna simbol yang lebih mendalam. Pemahaman baru yang ditawarkan oleh Netton di sini adalah konsep *archetype, theologeme* dan fungsi-fungsinya dalam narasi di Surat al-Kahfi.

BAB IV
PENAFSIRAN BERBASIS MA‘NA-CUM-MAGHZA

A. REKONSTRUKSI METODE PENAFSIRAN: PEMBACAAN *MA‘NA-CUM-MAGHZA*

Pada Bab III telah disebutkan tiga aliran penafsiran Al-Qur’an yang berkembang saat ini.Dari tiga aliran penafsiran tersebut di atas, pandangan quasi-obyektivis progresif lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan motode pembacaan Al-Qur’an pada masa kini. Kelemahan pandangan quasi-obyektivis-tradisionalis terletak pada beberapa kelemahan. *Pertama*, mereka tidak memperhatikan kenyataan bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat dalam Al-Qur’an, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) dapat diaplikasikan dalam kehidupan. *Kedua*, mereka tidak membedaan antara pesan inti Al-Qur’an dan pesan superfisial (bukan inti). *Ketiga*, pandangan ini tidak memberikan peran akal yang signifikan. *Keempat,* mereka yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan pemahaman mereka terhadap Al-Qur’an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok

antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini. Keterkungkungannya pada makna asal yang literal mendorong mereka untuk mengenyampingkan pesan dibalik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Sementara itu, pandangan subyektivis cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang penafsir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya. Akseptabilitas pandangan quasi-obyektivis progresif terletak pada apa yang bisa disebut dengan "keseimbangan hermeneutik", dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'na al-ashli*) dan pesan utama (signifikansi; *al-maghza*) di balik makna literal.

Namun, kelompok quasi-obyektivis progresif tidak memberikan keterangan secara panjang lebar tentang 'signifikansi'. Pertanyaannya adalah: Apakah siginifikansi yang dimaksud adalah signifikansi yang dipahami pada masa Nabi ataukah pada saat ayat tertentu diinterpretasikan? Menurut penulis, ada dua macam signifikansi. *Pertama*, 'signifikansi fenomenal', yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Dari definisi ini, kita dapat membagi signifikansi fenomenal ke dalam dua macam, yakni 'signifikansi fenomenal historis' dan 'signifikansi fenomenal dinamis'. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal

histroris, diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbab an-nuzul* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikasi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* ('spirit-masa') pada saat penafsiran teks. *Kedua*, 'signifikansi ideal', yakni akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi pemahaman ini akan diketahui pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah Swt. Dari sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran bukan terletak pada makna literal teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks, karena makna literal adalah monistik (satu), obyektif, dan historis-statis, sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks bersifat pluralis, subyektif (juga intersubyektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan semacam ini merupakan gabungan antara obyektivitas dan subyektifitas dalam penafsiran, antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dan masa kini, dan terakhir antara aspek ilahi dan aspek manusiawi. Dalam pembacaan yang didasarkan pada perhatian yang sama terhadap makna dan signifikansi (*ma'na-cum-maghza*) terletak '*balanced hermeneutics*' (hermeneutika yang seimbang/hermeneutika keseimbangan).

Adapun langkah-langkah metodis konkretnya, secara garis besar, adalah berikut ini.Pertama, seorang penafsir menganalisa bahasa teks Al-Qur'an.Dalam hal ini, dia harus memperhatikan bahwa bahasa yang digunakan dalam teks Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. yang mempunyai karakteristiknya sendiri, baik dari segi kosa kata maupun struktur tata bahasanya.Untuk mempertajam analisa ini penafsir melalukan intratektualitas,

dalam arti membandingkan dan menganalisa penggunaan kata yang sedang ditafsirkan itu dengan penggunaannya di ayat-ayat lain.Selanjutnya, bila diperlukan, penafsir mengelaborasi sejauhmana Al-Qur'an melakukan dinamisasi kosa kata dan istilah serta struktur bahasa. Dalam hal ini, dia menganalisa apakah ada perbedaan arti dan konsep kata/istilah yang ada dalam Al-Qur'an dengan arti dan konsep kata/istilah yang digunakan pada masa Jahiliyah.Hal yang penting juga, meskipun tidak harus, adalah bahwa penafsir juga memberikan keterangan apakah konsep Qur'ani itu mengalami dinamisasi atau tidak di masa-masa setelah diturunkannya Al-Qur'an (pasca-Qur'ani/*post-Qur'anic*).Penting juga bahwa setiap kata/istilah yang sedang ditafsirkan dianalisa secara sintagmatik dan paradigmatik. Analisa sintagmatik adalah analisa linguistik dimana seorang penafsir dalam menafsirkan sebuah kata/istilah memperhatikan makna kata/istilah yang ada sebelum dan sesudahnya dalam sebuah kalimat atau lebih yang masih berhubungan. Apabila dibutuhkan dan memungkinkan, penafsir juga melakukan analisa intertekstualitas, yakni analisa dengan cara menghubungkan dan membandingkan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an. Analisa intertekstualitas ini biasa dilakukan dengan cara membandingkannya dengan hadis Nabi, puisi Arab, dan teks-teks dari Yahudi dan Nasrani atau komunitas lain yang hidup pada masa pewahyuan Al-Qur'an.

Kedua, penafsir memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik itu yang bersifat mikro ataupun bersifat makro. Konteks historis makro adalah konteks yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an, sedang konteks historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat, yang biasa disebut dengan

sabab al-nuzul.[220]

Ketiga, penafsir mencoba menggali *maqshad,* atau *maghza al-ayat* (tujuan/pesan utama ayat yang sedang ditafsirkan). Hal ini dapat diketahui dengan memperhatikan secara cermat konteks histioris dan ekspresi kebahasaanya Al-Qur'an. Simbol-simbol yang ada di kedua harus dipahami secara baik. Selanjutnya, penafsir mencoba mengkontekstualisasikan *maqshad,* atau *maghza al-ayat* untuk konteks kekinian.

Selain dari ketiga langkah metodis tersebut di atas, yang pada kesempatan yang akan datang akan lebih dirinci lagi,penafsir seharusnya tetap memperhatikan pandangan-pandangan para penafsir pada masa klasik, modern dan kontemporer dengan cara yang teliti, apresiatif dan kritis.

B. APLIKASI HERMENEUTIK

1. Kepemimpinan di Ranah Keluarga: Tafsir Q.S. 4:34

a) Deskripsi tentang Q.S. 4:34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (٣٤)

Allah berfirman:
Laki-laki (suami) itu pelindung (*qawwamun*) bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka

[220] Terkait dengan hal ini, lihat Wali Allah al-Dihlawi, *al-Fawz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir*, h. 31.

> (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberi nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat kepada Allah dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga mereka. Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz hendaklah kamu beri nasehat kepada mereka, tinggalkan mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh Allah Mahatinggi, Mahabesar.

Ayat ini diturunkan di Madinah dan sering digunakan oleh para ulama yang berpendapat bahwa seorang wanita tidak boleh menjadi pemimpin dalam ranah domistik dan publik. Mereka mengatakan bahwa *ar-rijâluqawwâmûna 'alâ n-nisâ'i* menunjukkan bahwa kaum lelaki adalah 'pemimpin' bagi kaum wanita. Terkait dengan *sabab an-nuzûl* ayat tersebut, Ibn Katsîr, misalnya, menyebutkan satu riwayat dari 'Alî ibn Thâlib bahwa suatu ketika Nabi Muhammad saw. didatangi oleh seorang wanita yang mengadukan kepadanya bahwa dia dipukul oleh suaminya. Terhadap pengaduan ini, Rasulullah merespons: "*al-qishâsh*" ("Balas dia dengan pukulan lagi!") atau, dalam riwayat lain, "*laysa lahû dzâlika*" ("Dia [suami] tidak berhak/tidak boleh melakukan hal itu"). Setelah itu, turunlah ayat tersebut. Beliau juga mengatakan: "Saya menghendaki sesuatu (maksudnya: suami dibalas), namun Allah menghendaki lain" (yakni: bolehnya memukul istri dalam batas tertentu).[221] Seandainya riwayat ini memang benar, maka dapat kita katakan bahwa ayat tersebut terkait dengan kepemimpinan lelaki dalam keluarga yang secara historis (dengan memperhatikan sistem masyarakat Arab

[221] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Kairo: Hajar, 2001), 6: 689;Isma'il ibn 'Umar ibn Katstir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 1: 445.

Madinah waktu itu) memang berkarakteristik patriarkhal dan tentunya riwayat ini sangat *multi-interpretable* (bisa ditafsirkan secara beragam). Pembicaraan lebih detail tentang hal ini akan dilanjutkan pada sub tema di bawah.

b) Penafsiran Para Penafsir Klasik terhadap Q.S. 4:34 sebagai Ayat Normatifan sich

Sebelum penafsiran penafsir-penafsir klasik ini dipaparkan secara detail, penulis terlebih dahulu menegaskankan bahwa para penafsir klasik memandangan bahwa Q.S. 4:34 hanyalah merupakan ayat normatif, dalam arti bahwa apapun yang terdapat dalam ayat tersebut dipandang sebagai norma-norma dalam agama Islam terkait dengan hubungan antara suami dan istri. Hal ini dapat kita ketahui dalam penafsiran mereka berikut ini.

1. Suami sebagai Pemimpin Keluarga:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Terkait dengan penggalan ayat tersebut di atas, terdapat banyak penafsiran yang dapat dikatakan sebagai penafsiran yang bias jender, baik oleh para ulama di masa lama maupun di masa modern. Tafsir bias jender yang dimaksud di sini adalah tafsir yang memiliki tendensi diskriminatif terhadap sekelompok manusia atas dasar jenis kelamin. Tafsir yang semacam ini biasanya dipengaruhi oleh *pre-understanding* (prapemahaman) yang membentuk horison pemikiran seseorang. Prapemahaman ini biasanya terbentuk oleh banyak faktor, seperti lingkungan dan sistem masyarakat, ilmu pengetahuan dan teknologi, *prior knowledge*,

subyektivitas serta kecenderungan penafsir. Hal ini semua bisa mempengaruhi penafsir tanpa ia menyadarinya. Penafsir yang hidup di masyarakat partriarkhal, misalnya, sering terbentuk horisonnya oleh sistem komunal partiarkhal. Demikian pula sebaliknya, penafsir yang hidup di masyarakat matriarkhal akan terpengaruh oleh sistem seperti itu. Adanya pra-pemahaman pada dasarnya satu keharusan, karena tanpa prapemahaman, seseorang tidak akan mampu memahami teks yang sedang ditafsirkan. Yang jadi problem adalah apabila pra-pemahaman tersebut tidak dikontrol, sehingga penafsir akan memaksakan agar teks yang sedang ditafsirkan itu 'berbicara' sesuai dengan prapemahaman penafsir, padahal tugas pertama seorang penafsir adalah membiarkan teks itu 'berbicara' kepada penafsir, bukan memaksa teks agar berbicara sesuai dengan kemauan penafsir. Dengan kata lain, tugas pertama penafsir adalah mencari tahu dan memaparkan apa yang benar-benar dimaksud oleh sebuah teks (*objective meaning; al-ma'na al-ashli*). Meskipun demikian, hal ini bukan berarti bahwa penafsir berhenti sampai di situ saja, melainkan bahwa setelah mendapatkan (dengan menggunakan seperangkat langkah-langkah metodis) dan menyampaikan makna yang dimaksud teks, penafsir berhak untuk melakukan 'reinterpretasi' dan 'reaktualisasi' terhadap makna teks tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi di mana penafsiran itu dilakukan dengan tetap memperhatikan semangat (*spirit*) makna ayat.[222]

Di antara penafsiran yang dipandang bias jender terhadap ayat Q.S. 4:34 adalah penafsiran Ibn Katsir. Ketika dia menjelaskan kalimat:

---

[222] Untuk penjelasan yang lebih detail tentang hal ini, lihat, misalnya, di Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode:Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990 [cetakan 1 tahun 1960]), 398.

(*ar-rijalu qawwamuna ‘ala n-nisa’i*), dia mengatakan:

> Lelaki adalah pemimpin, pembesar dan hakim bagi perempuan serta pendidik baginya apabila dia menyimpang, karena lelaki lebih utama daripada perempuan. Lelaki lebih baik daripada dia. Karena itu, derajat kenabian hanya dimiliki oleh kaum lelaki. Demikian pula, kepemimpinan tertinggi hanya dimiliki oleh kaum lelaki. Nabi bersabda: “Tidaklah bahagia suatu kaum yang dipimpin oleh seorang wanita.”[223]

Ungkapan Ibn Katsir tersebut jelas sangat bias jender. Hal ini dapat dilihat dari anggapannya bahwa kaum wanita itu secara kodrati inferior di bawah kaum pria. Pernyataannya, seperti: “Lelaki lebih utama daripada perempuan” (*ar-rajulu afdlalu min al-mar’ah*) dan “lelaki lebih baik daripada perempuan” (*ar-rajulu khairun min al-mar’ah*). Atas dasar itu, perempuan, menurutnya, tidak boleh menjadi pemimpin apapun, baik di ranah keluarga maupun publik. Hal senada juga dikemukakan oleh Ibn Katsir ketika dia menafsirkan Q.S. 2:228. Dia berkata:

> Lelaki memiliki kelebihan dalam hal penciptaan, prilaku, kedudukan, ketaatan, pemberian nafkah, pelaksanaan hal-hal yang baik (kemaslahatan) dan keutamaan di dunia dan akhirat.[224]

Penafsiran yang lebih rendah tingkat biasnya adalah, antara lain, penafsiran al-Thabari: *“ar-rijalu ahlu qiyamin ‘ala nisa’ihim fi ta’dibihinna wa-l-akhdzi ‘ala aydihinna fi-ma yajibu ‘alayhinna li-llahi wa-li-anfusihim”* (suami-suami itu bertugas atas istri-istri mereka dalam memberikan pendidikan/arahan kepada mereka dan menghukum mereka dalam hal yang menjadi kewajiban mereka terhadap Allah dan suami-suami

[223] Ibn Katsir, *Tafsir,* I: 445.
[224] Ibn Katsir, *Tafsir,* I: 251.

mereka).[225] Penafsiran yang sama kita dapati dalam tafsir Fakhr ad-Dīn ar-Razi, ketika menafsirkan penggalan ayat tersebut. Dia berkata,

> Ketahuilah bahwa kelebihan kaum laki di atas kaum wanita terdapat dalam banyak hal: sebagian berupa sifat-sifat hakiki dan sebagian yang lain berupa ketentuan-ketentuan hukum syara'. Terkait dengan sifat-sifat hakiki, ketahuilah bahwa kelebihan-kelebihan hakiki kaum lelaki terpulang pada dua hal: keilmuan dan kemampuan. Tidak diragukan bahwa akal dan ilmu pengetahuan kaum lelaki itu lebih banyak. Tidak diragukan pula bahwa kekuatan/kemampuan lelaki untuk melakukan pekerjaa-pekerjaan berat itu lebih sempurna. Karena dua faktor penyebab tadi, maka kelebihan kaum lelaki atas perempuan terdapat dalam kemampuan berpikir (akal), keilmuan, kemampuan menulis pada umumnya, kemampuan bernaik kuda, kemampuan memanah. Di antara kaum lelaki ada yang menjadi nabi dan ulama. Di tangan lelaki pula kepemimpinan besar (pent., seperti raja-raja) dan kepemimpinan kecil (pent., seperti gubernur dan lain-lain), jihad, adzan, khutbah, i'tikaf, penyaksian dalam bidang pidana, dan qishash berdasarkan kesepakatan ...[226]

Ketika ar-Razi menafsirkan penggalan Q.S. 2:228, dia mengelaborasi kelebihan kaum lelaki, seperti berikut ini:

> ... Lelaki lebih banyak kelebihannya dibanding wanita dalam beberapa hal: (1) akal, (2) diyat, (3) pembagian warisan, (4) kepatutan menjadi pemimpin, hakim dan dalam hal penyaksian, (5) lelaki boleh menikah dan memiliki budak wanita, sedangkan perempuan tidak, (6) bagian lelaki dalam hal mewarisi harta wanita lebih besar daripada bagian wanita dalam hal mewarisi harta lelaki, (7) lelaki boleh menceraikan istrinya, dan ketika suami

---

[225] Al-Thabari, *Jami' al-Bayan,* 6: 687.
[226] Ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* 10: 91.

> menceraikan istrinya, dia boleh merujuknya kembali, baik istri suka atau tidak, sedangakan istri/wanita tidak bisa melakukan hal itu; (8) bagian harta rampasan perang bagi lelaki lebih besar daripada bagian untuk perempuan. Ketika kelebihan lelaki dalam hal-hal tersebut di atas telah tetap, maka jelaslah bahwa wanita itu bagaikan budak yang lemah di tangan lelaki. Karena itu, Nabi saw. bersabda, "Berikanlah nasehat baik satu sama lain terkait kaum wanita, karena mereka itu orang-orang yang perlu mendapat bantuan." Dalam hadis lain, Nabi bersabda, "Bertaqwalah kepada Allah terkait dua orang lemah: anak yatim dan wanita." Jadi, makna ayat tersebut adalah bahwa karena Allah telah memberikan kelebihan kepada kaum lelaki pada taraf seperti, maka mereka sebaiknya lebih memenuhi hak-hak kaum wanita. Penyebutan penggalan ayat tersebut merupakan bentuk *tahdid* (peringatan) kepada kaum pria untuk tidak mudah melakukan hal-hal yang membahayakan dan menyakiti kaum wanita. Hal ini karena orang yang dikaruniai oleh Allah kenikmatan yang lebih banyak, maka munculnya perbuatan dosa darinya itu lebih buruk (daripada orang mendapatkan kenikmatan yang sedikit) dan lebih berhak mendapatkan ancaman.[227]

Apa yang dikatakan oleh ar-Razi pada dua kutipan di atas itu jelas menunjukkan bahwa dia memandang bahwa kaum wanita secara kodrati tidak memiliki kemampuan yang sama dengan kaum lelaki dalam hal rasionalitas, keilmuan, kekuatan fisik dan kemampuan manajerial. Karena itu, wanita harus mendapatkan perhatian khusus dari kaum lelaki (suami, misalnya).

Penafsiran yang bias jender semacam ini (meski berbeda-beda tingkat kebiasannya) tampaknya dipengaruhi oleh pra-pemahaman penafsir tentang wanita dan karenanya penafsir

[227] Ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* 6: 102.

hanya terfokus pada analisis bahasa dan tidak memberikan perhatiannya yang cukup terhadap aspek historis, seperti sistem masyarakat Arab pada zaman Nabi, yang dalam konteksnya ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an itu terkait.

2. Istri harus taat kepada suaminya:

فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ

Banyak penafsir klasik memahami penggalan ayat ini dengan mengatakan bahwa istri harus taat kepada suaminya dan harus menjaga dirinya dan harta suaminya apabila suaminya tidak berada di rumah. Ar-Razi, misalnya, mengatakan: "Seorang istri tidak bisa dikatakan istri shalihah kecuali dia mentaati suaminya."[228] Dia juga menjelaskan bahwa ketika suaminya tidak berada di rumah, maka istrinya harus (1) menjaga diri dari perbuatan zina, (2) menjaga harta suaminya, dan (3) menjaga rumahnya.[229] Melihat ungkapan dan pemahaman ar-Razi, kita bisa menyimpulkan bahwa ar-Razi cenderung mengatakan bahwa kemepimpinan suami dalam keluarga adalah dijustifikasi oleh ayat tersebut, sehingga istri harus selalu mentaatinya.Jauh sebelum al-Razi, al-Thabari juga menafsirkan semacam itu.[230]

3 Hak suami ketika istri melakukan nusyuz (Pembangkangan):

وَاللاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ

[228] Ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* 10: 91.
[229] Lihat ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* 10: 92.
[230] Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan,* 6: 710.

Penggalan ayat ini dipahami oleh banyak mufassir/penafsir bahwa apabila istri melakukan pembangkangan atau tidak taat (*nusyuz*) pada suaminya, maka suami berhak menasehatinya. Apabila istri tetap membangkang, maka dia boleh meninggalkan tempat tidurnya. Jika istri masih juga tidak taat, maka suami boleh memukulnya. Dalam hal ini ar-Razi menegaskan bahwa hal-hal yang boleh dilakukan oleh seorang suami ketika istrinya membangkang adalah ketiga hal tersebut di atas: (1) menasehati, (2) meninggalkan tempat tidurnya, dan (3) memukulnya, secara berurutan, mulai dari yang paling ringan (*al-akhaff,* yaitu menasehati) sampai yang paling berat (*al-asyaqq,* yaitu memukul), dan tidak boleh sebaliknya. Dan apabila suami terpaksa harus memukul istrinya, maka pukulan itu tidak boleh melukai fisik istrinya.[231] Dalam hal ini, pemahaman ar-Razi itu bisa dikatakan humanis, namun nuansa tafsirnya masih tetap berada pada model penafsiran patriarkhal.

4. Suami tidak boleh mencari-cari jalan perselisihan:

فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Para penafsir menafsirkan ungkapan dalam ayat tersebut bahwa suami sebaiknya tidak mencari jalan perselisihan apabila istrinya telah taat kembali.Melihat penafsiran-penafsiran para penafsir terhadap penggalan-penggalan ayat tersebut, kita bisa mengatakan bahwa mereka memandang ayat tersebut semata-mata sebagai ayat normatif. Karena itu, norma-norma yang diambil dari ayat itu, menurut mereka, adalah sebagai berikut. Pertama, kepemimpinan suami dalam

---

[231] Lihat ar-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* 10: 93.

keluarga merupakan keharusan. Kedua, suami harus memberi nafkah kepada istri. Ketiga, istri harus taat kepada suami dan tidak boleh nusyuz. Keempat, istri harus menjaga diri, harta dan tempat tinggal bila suami tidak berada di rumah. Kelima, suami berhak menasehati, meninggalkan tempat tidur dan memukul istri apabila dia membangkan. Karena mereka hanya memnadang ayat tersebut hanya sebagai ayat normatif, maka aspek historis tidak mendapatkan perhatian yang setara. Mereka menyebutkan aspek-aspek historis dan kultural bangsa Arab saat itu hanya untuk memperkuat normativitas ayat tersebut.

c) *Penafsiran Para Penafsir Modern terhadap Q.S. 4: 34 sebagai Ayat Normatif*

Penafsir-penafsir modern, yang bermadzhab quasi-obyektivis tradisionalis, tidak berbeda jauh dengan penafsiran para penafsir klasik. Mereka memandang bahwa Q.S. 4:34 itu ayat normatif. Ibn 'Âsyûr, misalnya, mengatakan bahwa permulaan ayat tersebut merupakan „prinsip syari'at yang bersifat universal" (*ashl tasyri'i kulli*) yang dijadikan landasan bagi hukum-hukum yang terdapat di ayat-ayat berikutnya.[232] Kepemimpinan kaum lelaki, menurutnya, adalah mutlak, karena mereka memiliki kelebihan di atas kaum wanita, sebagaimana yang tertera secara eksplisit di dalam ayat tersebut, yakni kelebihan dalam banyak hal dan kewajiban nafkah. Terkait dengan kelebihan kaum lelaki, dia mengatakan:

> Pengutamaan Allah (*tafdlil*) untuk kaum lelaki adalah kelebihan/ keistimewaan yang karenanya kaum wanita membutuhkan kaum lelaki untuk membelanya dan menjaganya, sehingga eksistensi wanita bisa bertahan. ... *Tafdlil* ini telah terlihat efek-efek (posifnya)-nya sepanjang zaman dan generasi, sehingga

[232] Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa at-Tanwir,* 5: 37.

> menjadi realita yang nyata bagi kaum lelaki (*haqq muktasab li r-rijal*).“[233]

Muhammad ‘Abduh, seorang pemikir modernis, juga memandang bahwa kelebihan kaum pria di atas kaum wanita itu merupakan takdir, dan karenanya bersifat ontologis dan tidak bisa diubah. Dia menyebutnya dengan istilah *ashl al-khalqah* (asal penciptaan). Secara fitrah dan ontologis, kaum pria, tegas ‘Abduh, mempunyai kelebihan dalam hal kekuatan fisik (*al-hawl wa l-quwwah*). Karena kelebihan tersebut dan kewajiban memberi nafkah, kaum pria pantas menjadi pemimpin keluarga.[234]Meskipun demikian, konsep kepemimpinan ini dielaborasi oleh ‘Abduh dengan lebih humanis. Dia mengatakan:

> Kepemimpinan (*al-qiyâm*) di ayat ini adalah kepemimpinan (*ar-riyâsah*), dimana orang yang dipimpin itu bisa menggunakan kehendaknya/keinginannya dan pilihannya, bukan kepemimpinan, dimana dia berada dalam kondisi terpaksa/terkekang, terpasung keinginannya, dan dia tidak bisa melakukan apapun kecuali apa-apa yang dinginkan pemimpinnya.[235]

Selanjutnya, ‘Abduh mengatakan bahwa hubungan antara pria dan wanita itu seperti halnya hubungan antara kepala dan badan dalam satu diri seseorang; keduanya saling membutuhkan; dan karena itu, tegas ‘Abduh, seorang lelaki (suami) tidak boleh sumbong karena kekuatan fisiknya dan seorang perempuan (istri) tidak boleh keberatan dengan kelebihan pria.[236] Pandangan ‘Abduh ini lebih menekankan aspek fungsional dari kedua belah pihak.

[233] Ibn ‘Asyur, *al-Tahrir wa at-Tanwir,* 5: 39.
[234] Muhammad ‘Abduh, *al-Manar,* 5: 67.
[235] ‘Abduh, *al-Manar,* 5: 68.
[236] ‘Abduh, *al-Manar,* 5: 68.

C. REINTERPRETASI TERHADAP Q.S. 4:34

1. Q.S. 4:34 sebagai Ayat Historis-Kultural-Normatif

Penulis memandang bahwa ayat ini tidak semata-mata ayat normatif, sebagaimana yang dipahami para mufasir di masa lampau, melainkan ayat yang memaparkan kondisi riil sistem kekeluargaan bangsa Arab saat Nabi Muhammad hidup yang sedang ditata secara moral oleh Al-Qur'an. Sistem kekeluargaan waktu itu adalah sistem patriarkhal, di mana kaum lelaki selalu menjadi pemimpin keluarga. Kaum lelaki saat itu adalah penentu segala hal yang berkaitan dengan keluarga. Hal ini karena saat ini kaum lelaki sajalah yang siap untuk menjadi pemimpin keluarga, baik karena kemampuan memberi nafkah/infaq dan karena kelebihan-kelebihan lainnya, yang dideskripsikan dalam ayat dengan ungapan: *bi ma fadldlala Allahu wa bi ma anfaqu min amwalihim* ('karena Allah mengutamakan sebagian mereka di atas sebagian yang lain dan karena mereka memberi nafkah dari harta mereka').Sistem yang demikian ini adalah bersifat kultural, bukan normatif, dalam arti bahwa kepemimpinan lelaki ini tidak dipandang sebagai sistem Islami, melainkan sebagai budaya Arab. Karena itu, sistem patriarkhal ini tidak mengandung nilai relijius. Apakah sebuah komunitas mengikuti sistem ini atau tidak itu diserahkan sepenuhnya kepada komunitas tersebut. Sistem ini tidak mengandung nilai baik dan buruk. Sama halnya dengan sistem kekeluargaan matriarkhal, tidak mengandung nilai baik dan buruk. Nilai baik dan buruk ditentukan oleh apakah sistem yang dianut oleh komunitas tertentu itu dipraktekkan secara negatif atau secara positif ditinjau dari sisi moral.

Sistem patriarkhal yang diterapkan bangsa Arab pada masa Nabi Muhammad itu bernilai negatif dari segi moral, karena kaum

lelaki waktu itu melakukan penindasan terhadap kaum wanita. Nabi Muhammad Saw -- melalui wahyu Allah -- kemudian berusaha memperbaiki aspek-aspek amoral (tidak bermoral) tersebut dengan cara menghilangkan unsur-unsur penindasan yang ada di dalam sistem tersebut. Salah satu unsur penindasan yang sedang diperbaiki oleh Islam adalah bahwa sebelum turunnya wahyu Allah tersebut bangsa Arab memperlakukan istri-istri mereka dengan tidak baik; ketika para istri melakukan nusyuz (ketidaktaatan kepada suami), maka para suami langsung memukulnya, bahkan dengan pukulan yang melukai. Prilaku yang semacam ini lalu diperbaiki oleh Al-Qur'an dengan ungkapan *wa-llati takhafuna nusyuzahunna fa-'izhuhunna wa-hjuruhunna fi l-madlaji'i wa-dlribuhunna*. Ungkapan ini mengajari mereka bahwa kaum suami tidak diperkenankan memukul istri-istri mereka secara serta merta ketika istri-istri mereka melakukan nusyuz, melainkan harus melalui tahapan-tahapan yang bermoral dan dilakukan secara berurutan: (1) nasihat, (2) 'meninggalkan' tempat tidur, dan (3) memukul (yang tidak melukai).

Dengan pemahaman tersebut di atas, penulis memandang Q.S. 4:34 sebagai ayat historis-kultural-normatif, yakni ayat yang berhubungan dengan sejarah sosial dan budaya Arab pada saat wahyu turun dan upaya memasukkan nilai-nilai moral dalam kultur tersebut.

2. Pesan Inti dan Pengembangan Makna Q.S. 4:34

Sebagai konsekuensi dari pandangan tersebut di atas, penulis berpendapat bahwa ayat tersebut berkenaan dengan kepemimpinan dalam keluarga, dan mengandungpesan-pesan inti, sebagai berikut.

Pertama, kepemimpinan lelaki dalam keluarga tidaklah dipandang sebagai satu-satunya bentuk kepemimpinan

Islami. Dalam sistem matriarkhal, seorang istri pun boleh menjadi pemimpin keluarga. Selain itu, kepemimpinan kolektif (pembagian kepemimpinan) pun boleh diterapkan. Semuanya bentuk kepemimpinan tersebut tidak mengandung nilai baik dan buruk. Masyarakat boleh memilih satu di antara ketiga bentuk kepemimpinan sesuai dengan kultur mereka. Baik dan buruknya kepemimpinan hanya ditentukan oleh apakah kepemimpinan tertentu itu diterapkan untuk melakukan penindasan terhadap bawahan atau tidak, dan apakah ia membawa kemaslahatan keluarga dan masyarakat atau tidak.

Kedua, seorang yang diangkat menjadi pemimpin keluarga seharusnya yang memiliki kelebihan, baik dari segi keilmuan, spiritualitas maupun kemampuan finansial. Hal ini diisyaratkan oleh Allah dengan firmannya: *bi-ma fadldlala Llahu ba'dlahum 'ala ba'dlin wa-bi ma anfaqu min amwalihim*. Kalau secara kebetulan suami memiliki kelebihen-kelebihan, maka dia berhak menjadi pemimpin. Demikian juga sebaliknya, istri yang memiliki kelebihan-kelebihan di atas suaminya boleh menjadi pemimpin keluarga.

Ketiga, siapapun yang menjadi 'bawahan' harus mentaati pemimpinnya. Hal ini diisyaratkan oleh ungkapan Al-Qur'an: *fa-sh-shalihatu qanitatun hafizhatun li-l-ghaybi bi-ma hafizhallahu*. Seandainya secara kebetulan, orang yang menjadi bawahan adalah istri --karena berada dalam sistem patriarkhal --, maka istri harus taat kepada suaminya. Sebaliknya, ketika yang menjadi pemimpin keluarga adalah istri, maka suami seharusnya membantu kepemimpinan istrinya dalam rangka menciptakan kemaslahatan keluarga.

Keempat, ketika bawahan melakukan kekeliruan atau kesalahan, maka pemimpin tidak boleh menghukumya dengan

serta merta, melainkan terlebih dahulu dia seharusnya memberikan arahan-arahan yang baik (nasehat), lalu tindakan-tindakan yang dapat menyadarkannya dari kekeliruannya itu, dan terakhir jika bawahan masih tetap melakukan kesalahan yang sama, maka pemimpin berhak memberikan *punishment* (hukuman) yang tidak mengandung *violence.* Pesan ini bisa dipahami dari firman Allah: *wa-llati takhafuna nusyuzahunna fa-'izhuhunna wa-hjuruhunna wa-dlribuhunna.* Seandainya yang menjadi bawahan adalah istri -- karena hidup dalam sistem patriarkhal --, dan dia melakukan pembangkangan terhadap pimpinannya (suami), tanpa adanya alasan yang jelas dan dapat diterima, maka pimpinan tidak dibenarkan menghukumnya (seperti memukulnya) dengan serta merta, melainkan dia terlebih dahulu menasehatinya. Kalau istrinya tetap membangkan, maka suami itu berhak meninggalkan tepat tidurnya. Terakhir, jika istri masih tetap melakukan *nusyuz,* maka suami berhak memberi hukuman yang tidak melukai. Pesan ini pun berlaku bagi istri apabila dia menjadi pemimpin keluarga dalam sistem matriarkhal.

3. Kepemimpinan Wanita: Tafsir atas Q.S. 27:29-35

a) Deskripsi Q.S. 27:29-35

Allah berfirman:

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (٢٩)إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣٠)أَلا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (٣١)قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ (٣٢)قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (٣٣)قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا

قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (٣٤)
وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (٣٥)

(29) Dia (Balqis) berkata, "Wahai para pembesar! Sesungguhnya telah disampaikan kepadaku sebuah surat yang mulia." (30) Sesungguhnya (surat) ini dari Sulaiman, yang isinya, "Dengan nama Allah, Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang, (31) janganlah engkau berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri." (32) Dia (Balqis) berkata, "Wahai para pembesar! Berilah aku pertimbangan dalam perkaraku (ini). Aku belum pernah memutuskan suatu perkara sebelum kamu hadir dalam majlis(ku). (33) Mereka menjawab, "Kita memiliki kekuatan dan keberanian yang luar biasa (untuk berperang), tetapi keputusan berada di tanganmu; maka pertimbangkanlah apa yang akan engkau perintahkan." (34) Dia (Balqis) berkata, "Sesungguhnya raja-raja apabila menaklukan suatu negeri, mereka tentu mimbinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian yang akan mereka perbuat. (35) Dan sungguh, aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah, dan (aku) akan menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh para utusan itu."

Ayat-ayat yang diturunkan di Mekkah ini merupakan sebagian dari ayat-ayat Al-Qur'an yang mengisahkan Nabi Sulaiman as. dan Ratu Balqis. Pada ayat-ayat sebelumnya, yakni ayat 17-26, dikisahkan bahwa Nabi Sulaiman mengadakan pertemuan dengan balatentaranya dari kalangan jin, manusia dan burung. Dalam pertemuan tersebut beliau tidak melihat burung Hud-hud dan beliau sempat kesal karenanya. Namun, beberapa saat kemudian burung tersebut datang, lalu menceritakan kerajaan Ratu Balqis di negeri Saba', yang pada saat itu dia dan penduduknya menyembah matahari. Mendengar cerita itu, Nabi Sulaiman tertarik untuk

mengajak mereka menyembah kepada Allah. Karena itu, beliau memerintahkan burung Hud-hud untuk mengirimkan surat kepada ratu tersebut. Ayat 27-35 di atas merupakan kisah bagaimana Ratu Balqis menanggapi surat Nabi Sulaiman tersebut.

Penafsiran Para Penafsir Klasik dan Modern

Terhadap ayat-ayat tersebut para penafsir klasik hanya memberikan elaborasi kisah yang lebih terperinci daripada apa yang tertera di dalam ayat-ayat Al-Qur'antersebut di atas. Az-Zamakhsyari, misalnya, selain memaparkan analisa bahasa terhadap istilah-istilah penting dalam ayat, juga memberikan penambahan kisah tentang sikap Ratu Balqis ketika menerima surat dari Nabi Sulaiman a.s.[237]Selain itu, al-Zamakhsayri, ketika menafsirkan *ya ayyuhu l-mala'u aftuni fî amri* ("Wahai para pembesar! Berilah aku pertimbangan dalam perkaraku"), memberikan penjelasan tentang maksud Ratu Balqis dalam meminta pertimbangan dari pembesar-pembesarnya, yakni: *qashadat isti'thafahum wa tathyiba nufusihim li-yumali'uhawa-yaqumu ma'aha*(dia bermaksud menundukkan mereka dan melembutkan jiwa-jiwa mereka agar mereka mendukungnya dan berada di pihaknya).[238] Penafsiran yang mirip dengan az-Zamakhsyari bisa kita dapatkan juga dalam karya-karya tafsir lain, seperti *Jami' al-Bayan* karya al-Thabari,[239] *Mafatîh al-Ghayb* karya Fakhr ad-Din ar-Razi,[240] dan *al-Bahr al-Muhith* karya Abu Hayyan.[241] Hal menarik dari penafsiran Abu Hayyan adalah bahwa dia mengomentari kata *hatta tasyhaduni* dari ungkapan Ratu Balqis: *ma kuntu qathi'atan amran hatta tasyhaduni* ("Aku belum pernah memutuskan suatu perkara sebelum kamu hadir dalam

---

[237] Lihat az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* 4: 448-452.
[238] az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* 4: 452.
[239] Lihat al-Thabarî, *Jami' al-Bayan,* 18: 54.
[240] Lihat ar-Râzî, *Mafatih al-Ghayb,* 24: 194.
[241] Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith,* 7: 68-71.

majlis(ku)") (Q.S. 27:32) dengan ungkapan: *hatta tahdluru 'indi fa-la astabiddu bi-amrin* ("sehingga kalian ada/hadir di sisiku, maka aku tidak berbuat sewenang-wenang dalam memutuskan sesuatu").[242] Penafsiran Abu Hayyan ini menunjukkan secara implisit penilaian yang positif terhadap kepemimpinan Ratu Balqis. Dengan lebih eksplisit, Ibn 'Asyur memberikan komentar: *fa kânat hakimatan mustasyiratan la tukhathiru bi l-istibdadi bi mashalihi qawmiha* ("Dia adalah orang yang bijak dan suka bermusyawarah, tidak terbersit melakukan tindakan semena-mena dalam hal kemaslahatan kaumnya).[243]

Pesan Utama/Maghza Ayat

Meskipun ayat-ayat tersebut berisi tentang kisah Ratu Balqis, namun sebagian ulama, seperti Abu Hayyan, mencoba memahaminya secara implisit dan simbolik sebagai justifikasi Qur'ani tentang kebolehan seorang wanita memimpin suatu negeri, seperti yang dilakukan oleh Ratu Balqis. Al-Qur'an sama sekali tidak mencela baik secara eksplisit dan implisit kepemimpinannya. Sebaliknya, Al-Qur'an justru memaparkan betapa baiknya dan tepatnya keputusan dan kebijakan Ratu Balqis sebagai pemimpin komunitas di negeri Saba'. Secara implisit, Al-Qur'an ingin menunjukkan bahwa seorang wanita pun bisa memimpin suatu negeri dengan sangat baik dan bijaksana. Keterangan lebih lanjut akan disampaikan pada sub judul yang lain.

Di atas telah dijelaskan bahwa terkait dengan ayat-ayat yang sering dijadikan landasan untuk menjawab apakah wanita setara dengan pria dalam berpartisipasi dalam bidang kepemimpinan publik dan berhak menjadi pemimpin, sebagian penafsir terjebak

---

[242] Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith,* 7: 70.

[243] Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah, 1984), 19: 263.

dalam model penafsiran yang bias jender. Selain itu, beberapa ayat yang dijadikan sumber inspirasi, yakni Q.S. 4: 34 dan Q.S. 2: 228, ternyata tidak terkait dengan kepemimpinan publik/politik, melainkan kepemimpinan keluarga. Hanya Q.S. 27: 29-35 yang berkaitan dengan kepemimimpinan publik. Penafsiran mereka terhadap ayat-ayat tersebut, yang bias jender itu akan direspons di sini. Karena sebagian penafsir menggunakan Q.S. 4: 34 dan Q.S. 228 sebagai dalil akan keutamaan kaum pria, termasuk di dalamnya dalam bidang kepemimpinan publik/politik, maka respons ini terlebih dahulu akan mengupas makna terdalam dari ayat-ayat tersebut. Setelah itu, Q.S. 27: 29-35 menjadi fokus pembahasan dalam karya ini. Respons interpretatif ini penulis sebut dengan interpretasi *ma'na-cum-maghza*.

Adapun terkait dengan Q.S. 27: 29-35, kita dapat menarik signifikan (*maghza*) atau makna terdalam dan tersirat dari dialog antara Ratu Balqis dan punggawa-punggawanya ketika menyikapi surat Nabi Sulaiman. Makna terdalam dari ayat-ayat ini terkait dengan karakteristik kepemimpinan Ratu Balqis yang dapat disimpulkan dari 'drama' tersebut. Karakteristik tersebut adalah sebagaimana berikut:

1. Sikap yang bijaksana dan demokratis

   Setelah menerima seruan Nabi Sulaiman agar tidak berlaku sombong dan berserah diri, Ratu Balqis tidak langsung memutuskan perkara tersebut, tetapi terlebih dahulu meminta pertimbangan kepada para pembesar pemerintahan yang tergambar dalam ayat 32, yang artinya: Berkata dia (Balqis): "Hai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini), aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis(ku)." Hal ini menunjukkan bahwa sang ratu adalah tipe seorang pemimpin yang bijaksana dan

demokratis, tidak bersikap otoriter tanpa mempertimbangkan pendapat orang lain.

2. Perhatian terhadap ketentraman rakyat
   Dalam memutuskan apa yang akan dilakukan dalam menghadapi ancaman Nabi Sulaiman, Ratu Balqis juga sangat memperhatikan kondisi rakyatnya. Hal ini tergambar dalam perkataannya pada ayat 34, yang artinya: Dia berkata: "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; demikian pulalah yang akan mereka perbuat". Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ratu Balqis tidak tertarik menghadapi tentara Nabi Sulaiman secara militer, karena hal ini akan mengganggu ketentraman rakyatnya, bila kekuatan Ratu Balqis terkalahkan.

3. Menyukai diplomasi dan perdamaian
   Masih ada hubungannya dengan sikapnya yang telah diterangkan di atas, sikap diplomatis ditempuh oleh Ratu Balqis, dengan alasan agar ketentraman rakyatnya tidak terganggu. Sudah menjadi kebiasaan bagi raja-raja zaman dulu, ketika ingin mengadakan persahabatan dengan kerajaan lain, mereka mengirimkan hadiah sebagai tanda perdamaian. Hal ini tergambar dalam (ayat 35): "Dan sesungguhnya aku akan mengirimkan utusan kepada mereka dengan membawa (hadiah), dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu."

4. Cerdas, teliti dan memiliki kekuatan mental
   Ketika singgasana Ratu Balqis berada di hadapan Sulaiman dan dirubah ornamen luarnya yang mengesankan perbedaannya dengan singgasana tersebut ketika masih di kerajaan

Saba'. Kemudian Sulaiman bertanya kepada Ratu Balqis apakah singgasana yang dimilikinya serupa dengan yang dimilkinya di Saba'. Ternyata Ratu Balqis tidak serta merta mengatakan "tidak" atau "ya". Namun, dia menjawab dengan perkataan "seakan-akan ia dia (singgasanaku)" (Q.S. An-Naml: 42). Yang demikian itu menunjukkan ketelitian dan kecerdasan luar biasa yang dimiliki Ratu Balqis, serta kekuatan mentalnya karena menjawab dengan tepat pada situasi seperti yang dialaminya itu.

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa Ratu Balqis adalah seorang pemimpin yang ideal dari sisi duniawi.Kepemimpinan Ratu Balqis hampir tidak memiliki cacat cela dan kelemahan sama sekali walaupun beliau adalah seorang wanita. Jadi keberhasilan seseorang dalam memimpin bukanlah diukur dari jenis kelaminnya, akan tetapi lebih kepada kemampuan dan karisma yang dimilikinya dalam menjalankan pemerintahan.

4. Pesan Damai di Balik Ayat Perang: Tafsir atas Q. 22:39-40[244]

a. Pengantar

Al-Qur'an, di satu sisi, membincangkan tentang perdamaian (termasuk rekonsiliasi) dan, di sisi lain, membahas pula tentang konflik dan kekerasan 'yang dibenarkan'. Jadi, kita menemukan dalam Al-Qur'an, ayat-ayat mengenai perdamaian/rekonsiliasi dan ayat-ayat tentang hukuman bagi orang kafir dan *jihad* dalam pengertian sebagai perang 'yang dibenarkan'. Fenomena yang tampak kontradiktif ini terkait erat dengan keberadaan apa yang

[244] Bagian ini pertama kali diterbitkan di buku *Islam, Tradisi, dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia, 2014). Adapun edisi yang berbahasa Inggris diterbitkan dengan judul "Peaceful Message Beyod the Permission of Warfare: An Interpretation of Q. 22: 39-40," dalam Roberta King dan Sooi Ling Tan (eds.), *(Un)Common Sounds: Songs of Peace and Reconciliation between Muslims and Christians* (Oregon: Cascade, 2014), h. 104-116.

disebut dalam Al-Qur'an QS. 3:7 sebagai ayat-ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat*. Para sarjana muslim telah memberikan definisi yang begitu beragam terhadap dua istilah ini, akan tetapi kesemuanya tidak akan penulis eksplorasi pada kesempatan sekarang.[245] Meskipun demikian, penulis akan tetap menjelaskan posisi yang penulis ambil.

Menurut penulis, ayat-ayat yang makna 'langsung'-nya (*direct meaning*) berkaitan dengan ide dan pesan moral merupakan ayat-ayat *muhkamat*. Sedangkan, ayat-ayat yang tampaknya bertentangan dengan ide moral termasuk ayat-ayat *mutasyabihat*. Berdasarkan ini, ayat-ayat tentang perdamaian dan rekonsiliasi, dengan demikian, termasuk ayat-ayat *muhkamat,* sedangkan ayat-ayat tentang 'punishment-stories' (kisah-kisah pengazaban) dan perang 'yang dibolehkan' (*jihad*) merupakan ayat-ayat *mutasyabihat*. Pertanyaan metodologis kemudian muncul: "Bagaimana kita memahami mereka"?

Metode hermeneutis yang akan disebutkan di sini seharusnya diaplikasikan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang perang. Mengingat begitu banyaknya 'ayat-ayat pedang' (*sword verses*) dalam Al-Qur'an, tulisan ini hanya akan berfokus kepada penafsiran QS. 22:39-40, ayat pedang, yang menurut tradisi Islam, merupakan ayat pedang pertama yang turun kepada Muhammad. Setidaknya ada dua alasan mengapa penulis memilih dua ayat ini.*Pertama,* dengan memperhatikan dua ayat tersebut, akan ditemukan alasan mengapa Nabi dan para sahabat pergi berperang. *Kedua,* seluruh ayat tentang perang seharusnya dipahami dalam sinaran dua ayat tersebut. Jika tidak, ayat-ayat perang yang lain bisa disalahpahami.

---

[245] Penjelasan mengenai beragam definisi *muhkamat* dan *mutasyabihat* lihat, misalnya, Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs*.

b. *Ayat-ayat tentang Perdamaian dan Perang: Muhkamat dan Mutasyabihat*

1) *Pemahaman dan Penafsiran Ayat*

Dalam pendahuluan, saya menyebutkan ada ayat-ayat yang *muhkamat* (jelas) dan *mutasyabihat* (tidak jelas).Jika kita mengikuti definisi dua istilah ini di atas, kita bisa mengatakan bahwa ayat-ayat tentang perdamaian adalah termasuk ayat-ayat *muhkamat,* karena ayat-ayat tersebut tampak jelas sejalan dengan prinsip-prinsip moral. Sebaliknya, ayat-ayat yang membenarkan perang atau konflik adalah ayat-ayat *mutasyabihat*. Karena itu, pendekatan terhadap dua jenis ayat ini berbeda satu sama lain.

Dalam kasus ini, saya mengikuti pendapat al-Zamakhsyari yang menyatakan dalam *al-Kasysyaf* bahwa seseorang seharusnya menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat* di bawah bayangan ayat-ayat *muhkamat: tuhmalu al-mutasyabihat 'alayha wa turaddu ilayha* (ayat-ayat *mutasyabihat* harusnya dipahami atas dasar ayat-ayat *muhkamat* kemudian ditarik kembali kepadanya).[246] Dengan kata lain, level ayat-ayat *mutasyabihat* lebih rendah dari pada ayat-ayat *muhkamat*. Berdasarkan ini, muslim seharusnya lebih berkecenderungan kepada yang terakhir ketimbang yang pertama ketika masing-masingnya tampak kontradiktif dan sulit dicari titik temu. Cara terbaik untuk menafsirkan adalah dengan memahami ayat-ayat tersebut dalam konteksnya masing-masing, baik konteks tekstual maupun historis.

Salah satu tujuan Islam adalah mewujudkan rasa damai bagi manusia. kata 'damai', atau *salam* atau *silm* dalam bahasa Arab secara sematik memiliki kaitan yang erat dengan kata lain seperti

[246] Lihat Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf* (Kairo: Maktabat al-'Abikan, 1998), 1, h. 528.

rahmah,shulh dan *ishlah bainakum* (rekonsiliasi). Istilah-istilah ini disebutkan secara eksplisit dalam banyak ayat dalam Al-Qur'an. Sangat jelas dinyatakan dalam QS.21: 107 bahwa Muhammad tidaklah diutus kecuali sebagai rahmat bagi alam semesta, karena *"dia membawa ajaran yang akan membawa mereka kepada kebahagiaan, jika mereka mau mengikutinya"*.[247] Kita meyakini bahwa kebahagiaan bisa diwujudkan baik di kehidupan dunia maupun akhirat. Kedamaian juga disebutkan dalam konteks pewahyuan Al-Qur'an (QS. 97:1-5):

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١)وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢)لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣)تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٤)سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (٥)

Sesungguhnya kami Telah menurunkannya (al-Quran) pada malam kemuliaan. Dan tahukah kamu apakah malam kemuliaan itu? Malam kemuliaan itu lebih baik dari seribu bulan. Pada malam itu turun malaikat-malaikat dan ***malaikat Jibril*** *dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan.* ***Damailah! Dari malam itu sampai terbit fajar.***

Kata *islah* disebutkan, misalnya, dalam QS. 49:10:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١٠)

Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara, maka damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah kepada Allah, supaya kamu mendapat rahmah.

[247] Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* 4: 170.

Seluruh ayat yang mengandung pesan perdamaian adalah termasuk ayat *muhkamat,* karena mereka mudah untuk dipahami dan makna literalnya sejalan dengan prinsip moral, yakni perdamaian. Ada banyak ayat lain tentang perdamaian baik dalam kaitan hubungan antara Tuhan dan manusia dan hubungan antar manusia. Atas dasar ini, bagi seorang muslim, perdamaian adalah komponen fundamental dari agama.[248] QS. 6:125-127 menyatakan bahwa Tuhan memberikan rasa damai kepada kaum yang beriman dan menyambut mereka dalam surga. Tuhan juga mengucapkan salam kepada para Nabi dengan kalimat damai seperti, misalnya, dalam QS. 37:79, 84, 109, 120, 130 dan 180.

Gagasan teologis tentang perdamaian di atas seharusnya diaplikasikan oleh muslim dalam kehidupan mereka. Ketika kita melihat sejarah Nabi Muhammad, kita akan menemukan betapa perdamaian memainkan peran dalam interaksinya dengan kaumnya. Sejarawan muslim menyebutkan bahwa membangun hubungan dengan bangsa Arab Mekkah kala itu adalah tugas yang sangat berat. Meksipun demikian, Nabi diperintahkan untuk tetap menyikapi mereka dengan cara damai. Ayat-ayat seperti QS.2:139; 3:20, 111; 4:80-1; 5:99, 105; 6:66, 69, 70, 104; 7:180, 199; 10:99, 108-9; 11:121-2; 13:40; 15:3, 94-5; 16:82; 17:54; 19:84; 20:130; 22:68; 23:54; 24:54; 25:43; 27:92; 29:50; 30:60; 31:23; 32:30; 33:48; 34:25; 35:23; 37:174; 38:70; 39:15; 40:55, 77; 42:6, 48; 43:83; 44:59; 46:35; 50:45; 51:54; 52:31, 45, 48; 53:29; 54:6; 68:44, 48; 70:5, 42; 73:10-1; 4:11; 76:24; dan 88:22 menunjukkan kepada kita bahwa Nabi diperintahkan untuk bersabar menghadapi kaum kafir. Pemaafan Nabi bisa dilihat, misalnya, dalam QS.2:109; 5:13; 15:85; 43:89; 45:14; 60:8-9; 64:14. Nabi juga memberikan toleransi yang begitu besar kepada mereka

---

[248] Lihat Earle H. Waugh, "Peace", dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2004), 4: 33-35.

misalnya dalam 2:62, 256; 5:69; 3:19; and 5:82. Seruan dan debat damai Nabi dengan mereka terekam dalam QS. 3:64; 4:63; 16:64, 125; 29:46; 41:34. Ada juga beberapa ayat Al-Qur'an lain, seperti QS.2:208; 4:90; 8:61 3:28; 47:35 yang merujuk kepada perjanjian dengan kaum kafir dan perdamaian.Singkatnya, pada periode awal karirnya di Mekkah, nabi Muhammad menghindari konflik dengan kaum kafir. Baru pada periode Mekkah akhir, Nabi mulai menentang kekerasan, dan pada akhirnya, ketika di Madinah, Nabi menggunakan strategi *jihad*. Cara ini dipilih karena cara damai tidak bisa lagi digunakan ketika berurusan dengan mereka.[249]

2) Makna Kata Jihaddalam Al-Qur'an

Kata *jihad* dalam Al-Qur'an sebenarnya merupakan kata polisemi (*musytarak al-ma'ani*) karena dia memiliki lebih dari satu arti. Untuk mengetahui makna apa yang dimaksud dalam sebuah ayat tertentu, kita harus memperhatikan konteks ayat tersebut. Harun ibn Musa (w. akhir tahun ke-2 H), misalnya, menyebutkan dalam kitabnya *al-Wujuh wa al-Nazha'ir*bahwa kata *Jihad* ini memiliki tiga kemungkinan makna.[250]Pertama, bermakna *al-jihad bi al-qaul* seperti dalam QS. 25:52 dan 9:73. Pernyataan *wa-jahidhum bi-hi jihadan kabiran* dalam QS.25:52 ditafsirkan oleh ibn Musa sebagai sebuah perintah kepada Nabi Muhammad untuk mengajarkan Al-Qur'an kepada kaum kafir. Penafsiran yang sama juga disampaikan oleh beberapa mufasir lain seperti al-Tabari[251] dan al-Zamakhsyari.[252]Kedua, bermakna *al-qital bi al-silah* (perang) seperti dalam QS. 4:95. Tema ini akan diuraikan lebih lanjut. Ketiga,

---

[249] Lihat Ella Landau-Tarreson, "Jihad" dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2003), 3: 40.

[250] Lihat Harun ibn Musa, *al-Wujuh wa al-Nazhair fi Al-Qur'an al-Karim,* ed. Hatim Salih al-Damin (Baghdad: Wizarat al-Tsaqafah wa al-I'lam, 1988), h. 319.

[251] Lihat Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan,* diedit oleh 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki (Cairo: Hajar, 2001), vol. 17: 470.

[252] Lihat al-Zamakhsyari, *al-Kasyayaf,* 4: 362-363.

bermakna *al-'amal* (kerja keras), seperti dalam QS.29:6, 69 dan QS. 22:78. Pernyataan:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ

dalam QS. 29:6 ditafsirkan oleh Ibn Musa dengan *man 'amila al-khaira fa-innama ya'malu li-nafsihi wa la-hu naf'u dhalika* (Barangsiapa berbuat baik, sesungguhnya dia berbuat baik kepada diri mereka sendiri dan mereka akan mendapatkan manfaat dari perbuatan baik tersebut).

Penafsiran yang sama juga bisa ditemukan dalam *al-Kasysyaf.*[253] Terkait dengan hakikat polivalen kata *jihad,* Ella Landou-Tarreson menyediakan empat pedoman untuk bisa mengetahui apakah makna *jihad* dalam sebuah ayat tertentu merujuk kepada perang: (1) ketika kata ini hadir bersama dengan istilah-istilah militer seperti *mukhallafun, qa'idun* (QS. 4:95; 9:81, 86), atau *infiru* (QS. 9:41), (2) ketika ayat tertentu berbicara tentang aksi militer, seperti QS. 5:54 di mana hubungan antara sikap keras terhadap kaum kafir, keberanian dan *jihad* muncul**,** (3) ketika konteks tekstual sebuah ayat merujuk kepada signifikansi militer, seperti dalam QS.9:44 dan (4) ketika *j-h-d* dalam bentuk ketiga diikuti oleh obyek langsung, misalnya dalam QS. 9:73 dan 66:9. Berangkat dari kriteria ini, dia menegaskan bahwa hanya ada sepuluh ayat yang mengandung kata *jihad* di dalamnya yang mana kata *jihad* di situ bermakna perang.[254]

Lalu kenapa justru kata *jihad* dalam pengertian perang yang menjadi cukup populer di kalangan kaum muslim? Reduksi makna kata ini sebenarnya telah terjadi di masa lalu, khususnya

---

[253] Lihat al-Zamakhsyari, *al-Kasyayaf,* 4, h. 535-536. Dalam kasus ini, al-Thabari memiliki penafsiran yang berbeda. Dia menyatakan bahwa kata *jihad* dalam ayat ini merujuk kepada perang melawan kaum musyrik. Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan,* 18: 361.

[254] Landau-Tasseron, "Jihad," 3, h. 36.

di tangan ulama fikih. Hampir semua kitab fikih klasik memiliki satu bab 'perang' dan istilah yang digunakan adalah *jihad*.[255]Namun demikian,terkait aplikasi *jihad* dalam pengertian ini, muslim pada masa lalu sangat berhati-hati. Hal yang sama bisa juga dilihat dalam sikap muslim sebelum peristiwa terorisme 9/11. Mereka memberlakukan perang hanya untuk situasi yang terbatas, yakni untuk mempertahankan negara mereka dari kaum imperialis. Penggunaan konsep *jihad* oleh beberapa muslim untuk terror dan menyerang kaum kafir di beberapa negara pada masa kontemporer ini tampak sangat aneh dan bisa dilihat sebagai sesuatu yang 'salah'. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang perang harus dipahami dengan tepat dan benar. Untuk itu, kita harus memperhatikan konteks historis dan tekstual untuk menangkap pesan utamanya.

4. Penafsiran QS. 22:39-40

a. Konteks Historis Ayat

Jika kita melihat kronologi ayat-ayat perang, kita akan menemukan bahwa ayat perang pertama yang diturunkan adalah QS. 22:39-40[256], berikut ini:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ

[255] Istilah *jihad* sebagai istilah teknis untuk perang bisa ditemukan dalam beberapa kitab fikih. Misalnya, al-Qastalani mendefinisikan istilah ini dengan "perang melawan kaum kafir untuk tujuan menegakkan Islam dan *kalimat Allah*". Lihat al-Qashthalani, *Syarh Shahih al-Bukhari,* 5, h. 30.

[256] Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan,* 16, h. 576.

ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠)

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya.Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: «Tuhan kami hanyalah Allah». Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya.Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.

Ayat ini diwahyukan di Madinah setelah sebelumnya Nabi dan para sahabatnya diusir dari Mekkah untuk kemudian hijrah ke Madinah. Dalam *Jami' al-Bayan,* al-Thabari menafsirkan QS. 22:39 dengan: "Tuhan mengizinkan kaum mukmin untuk berperang melawan kaum musyrik karena mereka menindas kaum mukmin dengan menyerang mereka."[257] Dengan senada, al-Zamakhsyari menyatakan dalam *al-Kasysyaf* bahwa kaum musyrik Mekkah menyakiti kaum mukmin dan datang kepada Nabi dan menyakiti beliau pula, tetapi kemudian Nabi mengatakan kepada pengikutnya: "Sabarlah! Aku belum diperintahkan untuk pergi berperang."[258] Penjelasan yang sama juga ditemukan dalam *Mafatih al-Ghayb* karya al-Razi.[259]Baik al-Zamakhsyari maupun al-Razi menegaskan bahwa perang baru diizinkan dalam ayat yang turun setelah diturunkannya tujuh puluh

[257] Al-Thabari, *Jami' al-Bayan,* 16, h. 571.
[258] Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* 4, h. 199.
[259] Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981),23, h. 40.

ayat yang melarang hal ini.[260] Al-Tabari menukil pernyataan Ibn Zayd: "Kebolehan ini diberikan setelah Nabi dan para sahabatnya memaafkan segala perlakuan kaum musyrik selama sepuluh tahun."[261] Ini adalah bukti bahwa ayat ini diturunkan setelah tidak ada lagi solusi untuk mengatasi kaum musyrik Mekkah yang telah melakukan begitu banyak tindak kekerasan terhadap Nabi dan para pengikutnya. Upaya lain untuk menghindari peperangan seperti bersabar, memaafkan, dan membiarkan kaum musyrik, telah dilakukan, akan tetapi mereka masih tetap kejam dan menyerang kaum mukmin. Bahkan, mereka tidak membolehkan kaum muslim memasuki Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji.

b. *Analisis Linguistik*

Ayat-ayat ini terdiri dari beberapa kata dan idiom yang secara jelas menunjukkan sebuah situasi tertentu yang menyebabkan diizinkannya berperang dan juga menunjukkan sesuatu yang bisa disebut sebagai 'pesan utama'nya.Kata-kata dan idiom tersebut adalah sebagai berikut.

1) *Udzina li-lladzina yuqataluna bi-annahum zhulimu (QS. 22:39)*
   Penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya atau ditindas" ini mengandung dua kata yang harus diperhatikan dengan seksama yakni *udzina* dan *zhulimu* agar seseorang bisa memahami ayat ini dengan tepat. Berkaitan dengan kata *uzina* (bentuk pasif) yang bentuk aktifnya adalah *adzina,* Ibn Manzhur dalam *Lisan al-'Arab* menyebutkan bahwa *adzina lahu fi l-shai'*memiliki makna yang sama dengan *abahahu lahu*(seseorang

[260] Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* 4, h. 199; al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* 23, h. 40.
[261] Al-Thabari, *Jami' al-Bayan,* 16, h. 575.

membolehkan sesuatu kepada seseorang lain).[262] Subyek dari kata kerja *udzina* dalam QS.22:39 ini adalah *al-dlamir al-mustatir* yang merujuk kepada perang sebagaimana diketahui melalui konteks historis di mana beberapa sahabat bertanya kepada Nabi apakah berperang melawan kaum musyrik yang selama ini menindas mereka diizinkan. Kata *udzina* di sini menunjukkan bahwa perang hanya 'diperbolehkan', dalam pengertian bahwa mereka tidak harus menempuh jalan perang, atau dengan kata lain, kebolehan atau izin bergantung kepada situasi khusus ketika cara damai tidak mungkin lagi dilakukan. Paraphrase *li al-ladzina yuqatalu* (bagi mereka yang diperangi) dan *bi annahum zhulimu* (karena mereka ditindas) merujuk kepada situasi dan kondisi penindasan, yang karenanya Nabi dan para pengikutnya diizinkan untuk pergi berperang.

Selanjutnya, dari segi implikasi hukumnya, 'struktur-kebolehan' untuk berperang, sebagaimana disebutkan dalam QS. 22:39 tentu saja terlihat lebih rendah kadar perintahnya jika dibandingkan dengan 'struktur instruksi' yang ada dalam ayat-ayat lain seperti *qatilu* (berperanglah!) dalam QS. 2:190, 244, 3:167, 4:76 dan sejenisnya, dan *infiru* (berangkatlah untuk berperangs) dalam QS. 9:38, 41. Namun demikian, 'struktur instruksi' tetap harus dipahami di bawah bayangan 'struktur kebolehan' dan bukan sebaliknya karena yang pertama turun belakangan ketika perang telah diizinkan. Dengan kata lain, pesan utama pemberian izin untuk berperang ini harus selalu dingat-ingat ketika 'ayat pedang' diapliksikan. Pesan utama dari QS. 22:39-40 akan dijelaskan dalam pembahasan berikutnya.

[262] Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Cairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), 1, h. 52.

2) *Alladzina ukhriju min diyarihim bi-ghayri haqqin illa an yaqulu rabbuna llahu (QS. 22:40)*
   Dari penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan "Mereka yang telah diusir dari tanah kelahiran mereka tanpa keadilan hanya karena mereka mengatakan: Tuhan kami adalah Allah", seseorang bisa mengambil kesimpulan bahwa salah satu tindakan yang tidak adil dari kaum musyrik Mekkah kepada kaum beriman yang berujung kepada kebolehan perang adalah bahwa mereka telah mengusir kaum mukmin dari tanah mereka tanpa ada alasan yang bisa diterima. Tindakan mereka ini merupakan salah satu bentuk penindasan yang disebutkan dalam QS. 22:39. Sementara itu, bagian berikutnya dari ayat ini, *illa an yaqulu rabbuna llahu,* menunjukkan bahwa pada saat itu tidak ada kebebasan beragama; mereka diusir dari Mekkah hanya karena mereka percaya kepada Tuhan yang Maha Esa. Ini menunjukkan bahwa pada saat itu tidak ada kebebasan dalam memilih agama. Kaum kafir Mekkah memaksa setiap orang untuk mengikuti kepercayaan politeisme mereka; jika seseorang menjadi muslim, dia harus dihukum bahkan dibunuh oleh mereka.

3) *wa-lawla daf'ullahi al-nasa ba'dlahum bi-ba'dlin la-huddimat shawami'u wa-biya'un wa-shalawatun wa-masajidu yudzkaru fi-ha smullahi katsiran (QS. 22:40)*
   Penggalan ini yang bisa diterjemahkan dengan "Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah" juga mendukung bahwa izin perang diberikan karena

tidak adanya kebebasan beragama pada masa pewahyuan dan kaum kafir Mekkah akan menghancurkan tempat beribadah lain seperti biara, gereja, sinagog, dan masjid jika perang tidak dilakukan. Menafsirkan penggalan ayat di atas, al-Zamakhsyari mengatakan: "Allah memberikan kekuatan kepada kaum Muslim melebihi kaum kafir untuk berperang. Jika tidak, kaum musyrik akan menyerang pengikut agama lain pada masa itu, merebut tempat ibadah mereka dan kemudian merusaknya. Mereka tidak akan membiarkan gereja umat Kristen, biara umat Kristen, sinagog orang Yahudi dan masjid umat Islam".[263]

c. *Pesan Utama QS. 22:39-40: Penghapusan Penindasan, Penegakan Kebebasan Beragama dan Perdamaian*

QS. 22:39-40 di mana Nabi dan para pengikutnya mulai diizinkan untuk pergi berperang harus dipahami berdasarkan konteks tekstual dan historisnya. Berbasis pada dua konteks tersebut, seseorang bisa mengatakan bahwa peran utama dari ayat-ayat ini bukanlah pergi berperang itu sendiri, akan tetapi menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama dan perdamaian. Dengan kata lain, perang hanyalah sebuah alat untuk mewujudkan nilai moral. Ini berarti bahwa perang harus dihindari jika masih ada jalan non-kekerasan yang masih mungkin dilakukan. Kesimpulan yang sama bisa dilihat dalam *Tajfif Manabi' al-Irhab* karya Muhammad Syahrur. Di sini, dia menyatakan: "Jadi, *jihad* damai di jalan Allah boleh diikuti dengan peperangan hanya dalam situasi yang sangat diperlukan agar seluruh umat manusia mendapatkan kebebasan memilih (*hurriyat al-ikhtiyar*) yang aspek utamanya adalah kebebasan beragama, berekspresi, menggunakan simbol keagamaan, sekte, keadilan dan kesetaraan".[264]

---

[263] Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* 4, h. 199.

[264] Muhammad Syahrur, *Tajfif Manabi' al-Irhab* (Damaskus: al-Ahali, 2008), h. 138.

Karena itu, bisa dipahami mengapa QS.2:190 memerintahkan kepada Nabi dan para sahabatnya untuk tidak membunuh kaum kafir yang dalam keadaan tidak siap berperang dan mereka yang menyerah secara damai kepada kaum muslim. Diriwayatkan bahwa terkait makna ayat ini, Ibn 'Abbas menyatakan: "Jangan membunuh perempuan, anak-anak, orang yang sudah tua, dan mereka yang menyerah kepadamu dengan damai."[265] Dengan melarang mereka membunuh kaum yang 'lemah', jelas bahwa membunuh kaum kafir bukanlah tujuan utama dari perang. Pada saat perang pun, Nabi dan para sahabatnya hanya diperbolehkan untuk memerangi kaum kafir yang melakukan penindasan kepada kaum mukmin, mereka yang tidak menerima pluralisme agama dan mereka yang tidak mau menegakkan perdamaian.

1) Penghapusan Penindasan

Penindasan atau dalam bahasa Arab, *zhulm,* dianggap sebagai tindakan immoral dalam Islam.Ada banyak ayat yang mengutuk mereka yang memiliki karakter ini. Secara leksikal, kata ini bermakna *wad' al-syai'i fi ghayri mahallihi* (menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya).[266]Dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan sebagian besar merujuk kepada sikap yang bertentangan dengan hukum Allah.Tindakan yang paling buruk adalah *syirk*(politeisme) sebagaimana disebutkan dalam QS. 6:82 dan 31:13. Arti lain dari kata ini adalah melakukan sebuah tindakan yang menyakiti seseorang, hak dan hak miliknya. Makna yang demikian ini relevan untuk konteks QS.22:39 *udzina li-lladzina yuqataluna bi-annahum zhulimu*.Dalam pengertian ini, level tertinggi dari *zhulm* adalah mengusir seseorang dari tanahnya, sebagaimana disebutkan dalam QS. 22:40. Sekali

[265] Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan,*3, h. 291.
[266] Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab,* 31: 2756.

lagi, pengizinan berperang bukanlah pesan utama dari ayat ini. Ayat ini lebih bermakna bahwa Tuhan membenci penindasan dan manusia haruslah mencegah diri mereka sendiri dari tindakan yang semacam ini.Jika seseorang ditindas, maka dia punya hak untuk mempertahankan diri, atau dengan kata lain, mereka diizinkan untuk berperang melawan para penindas tersebut.Selain itu, ayat ini juga berarti bahwa jika masih ada solusi damai untuk masalah ini, manusia harus menghindari melakukan peperangan.

2) Penegakan Kebebasan Beragama

Pesan utama kedua adalah kebebasan beragama. Al-Qur'an menekankan pentingnya hak memilih dan kebebasan manusia dalam berkeyakinan. QS. 2:256 menyebutkan bahwa tidak ada paksaan dalam agama.[267]Izin melakukan peperangan pada masa Nabi diberikan adalah untuk tujuan penegakan kebebasan beragama.Kaum kafir Mekkah tidak memberikan kebebasan kepada masyarakat, sebagaimana ditunjukkan oleh QS. 22:40. Namun demikian, untuk menegakkan kebebasan beragama, manusia tidak harus pergi berperang, jika ada jalan damai lain. Jalan damai ini juga dilakukan oleh Nabi. Diriwayatkan bahwa pada tahun ke-6 H ketika dilakukan perjanjian Hudaibiyah, Nabi dan para sahabatnya ingin menjalankan ibadah umrah, akan tetapi kaum musyrik menghalangi mereka. Setelah melakukan komunikasi diplomatis, kedua belah pihak sampai kepada kesepakatan bahwa muslim boleh menjalankan ritual keagamaan pada tahun ke-7 H.[268]

---

[267] Untuk keterangan lanjut mengenai tema ini, lihat misalnya, Sahiron Syamsuddin, "Foundations for Freedom and Religious Freedom in the Qur'an", dalam Simone Sinn and Martin L. Sinaga (eds.), *Freedom and Responsibility: Christian and Muslim Explorations* (Minneapolis: Lutheran University Press, 2010), h. 49-60.

[268] Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan,*3: 304-305.

3) Penegakan Perdamaian

Penegakan perdamaian adalah salah satu pesan utama dari pembolehan melakukan perang. Perang adalah alat untuk mewujudkan perdamaian, akan tetapi bukan satu-satunya jalan. Karena itu, selama manusia bisa mewujudkan perdamaian tanpa peperangan, mereka tidak diperbolehkan berperang. Islam mengkampanyekan sikap damai kepada seluruh manusia tanpa memperhatikan keragaman agama dan budaya mereka. Sikap damai telah dilakukan Nabi dan para pengikutnya di Madinah, di mana mereka dan masyarakat dari agama lain, seperti Yahudi dan Kristen, hidup berdampingan dalam harmoni. Ada juga ayat lain, sebagaimana disebutkan sebelumnya, yang memerintahkan umat Islam untuk menjaga perdamaian. Atas dasar ini, apa yang seharusnya diambil dari QS. 22: 39-40 adalah bukan kebolehan berperangnya, akan tetapi pesan perdamaiannya.

Muslim radikal dan teroris telah menyalahpahami ayat-ayat Al-Qur'an tentang perang. Kesalahpahaman mereka pertama terletak pada bahwa mereka telah memposisikan ayat-ayat perang dalam level yang sama dengan ayat-ayat tentang perdamaian. Dalam hemat penulis, ayat-ayat Al-Qur'an tentang perdamaian harus ditempatkan sebagai „naungan" bagi ayat-ayat Al-Qur'an tentang perang, dalaam arti ayat-ayat perang ditempatkan di bawah ayat-ayat tentang perdamaian.Kedua, mereka telah memahami ayat tentang perang ini secara literal dan mengabaikan konteks tekstual dan historisnya dan terlebih lagi *maghza*-nya.

Di sini, penulis telah menafsirkan QS. 22:39-40 dengan memperhatikan konteks tekstual dan historisnya serta *maghza*-nya. Hasil penafsiran penulis terhadap ayat-ayat

tersebut adalah bahwa ayat yang diturunkan pertama kali tentang pembolehan melakukan peperangan ini memiliki beberapa pesan utama (*maghza*). Pesan utamanya bukanlah perang itu sendiri, akan tetapi beberapa nilai moral, yakni penghapusan penindasan dan penegakan kebebasan beragama dan perdamaian. Inilah yang harus diaplikasikan sepanjang waktu dan tempat. Berperang boleh dilakukan hanya jika tidak ditemukan solusi lain untuk menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama dan perdamaian. Ini berarti bahwa manusia harus lebih mengutamakan melakukan tindakan damai selama mereka bisa.

5. **Penafsiran atas QS. al-Ma'idah: 51**

QS. al-Ma'idah 51 berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥١)

Terjemah: Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliya';* mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka *awliya',* maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang zalim.

Secara literal, QS. al-Ma'idah: 51 ini berisi tentang larangan umat Islam mengangkat kaum Nasrani dan Yahudi sebagai *awliya'.* Pertanyaannya adalah apa arti kata tersebut: teman setia/aliansi ataukan pemimpin? Bagaimana konteks historisnya? Apakah ayat tersebut bersifat universal?Apa ide moral yang mungkin dikandung

oleh ayat tersebut? Sebelum menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, perlu dikemukakan terlebih dahulu bahwa untuk memahami QS. al-Ma'idah: 51, seseorang harus memperhatikan aspek historis turunnya ayat tersebut,aspek bahasa, dan ide moral yang terkandung di dalamnya.

a) Analisa Konteks Historis

Ayat tersebut termasuk ayat madaniyyah, yakni ayat yang diturunkan setelah hijrah Nabi Muhammad dan kaum muhajirin ke Madinah. Segera setelah beliau sampai di Madinah pada tahun 622 M., beliau mendapati bahwa penduduk Madinah itu cukup plural, baik dari segi agama maupun suku. Di sana, selain ada umat Islam yang terdiri dari kaum Anshar dan Muhajirin, terdapat juga kaum Yahudi, Nasrani, dan penyembah berhala. Dari segi suku Arab di kota tersebut, paling tidak, ada dua suku besar, yaitu Aus dan Khazraj, yang semula saling berperang. Karena memandang perlunya persatuan antara komunitas keagamaan dan suku tersebut, Nabi Muhammad lalu membentuk *The Medinan Charter* ("Piagam Madinah"). Dengan piagam ini, semua komponen bisa saling membantu, saling menolong dan saling membangun peradaban kota tersebut.Hal ini dikemukakan secara singkat dan padat oleh Fazlur Rahman, berikut ini:

> In Medina the Prophet promulgated a charter guarenteeing the religious freedom of the Jews as community, emphasizing the closest possible cooperation among the Muslims, calling on the Jews and the Muslims to cooperate for peace and, so far as general laws and order was concerned, ensuring the absolute authority of the Prophet to decide and settle disputes.[269]

(Di Madinah Nabi Muhammad membuat piagam yang

---

[269] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979),h. 18-19. Keterangan yang senada bisa dilihat juga dalam F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), h. 198-202.

menjamin kebebasan beragama bagi orang-orang Yahudi sebagai komunitas, menekankan kerjasama yang paling dekat dan mungkin dilakukan antarumat Islam, mengajak orang-orang Yahudi dan orang-orang Islam untuk bekerja sama untuk (mencapai) perdamaian, dan -- selama hukum dan tatanan umum/publik itu terkait – memastikan/menjamin otoritas tertinggi Nabi untuk memutuskan dan menyelesaikan persengketaan)

Meskipun demikian, kira-kira setelah dua tahun Nabi Muhammad dan umat Islam tinggal di Madinah, hubungan mereka dengan komunitas Yahudi mulai merenggang, terlebih lagi setelah terjadinya perang Badr antara umat Islam dan kaum politeis/musyrik Makkah pada tahun 624 M.[270] Hal ini terjadi karena pengkhiyanatan yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi, yakni Banu Nadzir, Banu Qaynuqa' dan Banu Qurayzhah, terhadap perjanjian damai. Ka'ab ibn al-Asyraf, pimpinan Banu Nadzir dan ahli puisi, konon sangat benci pada Islam. Dengan puisi-puisinya dia mengajak orang-orang untuk melakukan perlawanan kepada umat Islam Madinah. Setelah Perang Badr, dia pun menggubah banyak puisi duka atas terbunuhnya sebagian pemimpin kaum musyrikin Makkah. Dia pun mengkontak Abu Sufyan untuk bersama-sama menghancurkan umat Islam. Ada satu riwayat juga yang menerangkan bahwa Ka'ab pernah merencanakan pembunuhan atas Nabi Muhammad.[271] Lebih dari itu, Banu Qaynuqa' melakukan penghasutan dan pengkhianatan kepada umat Islam selama Perang Badr dan menarik diri dari perjanjian damai dengan umat Islam. Diriwayatkan juga bahwa komunitas Yahudi ini mengganggu dan menyakiti wanita muslimah yang sedang berbelanja di toko seorang

---

[270] Lihat, misalnya, Peters, *Muhammad and the Origins of Islam,* h. 202.

[271] Lihat, misalnya, https://www.al-islam.org/life-muhammad-prophet-sayyid-saeed-akhtar-rizvi/battles, diakses pada tanggal 1 September 2017.

Yahudi. Wanita ini konon diganggu dan dilepaskan pakaiannya oleh mereka. Hal ini menimbulkan kemarahan orang-orang Islam dan terjadilah pertikaian. Seorang muslim yang ada di dekatnya itu lalu membunuh orang Yahudi dan kemudian orang-orang Yahudi membunuh laki-laki muslim itu. Peristiwa ini akhirnya sampai di telinga Rasulullah Saw dan beliau pun tentunya tidak terima atas kejadian ini.[272] Apa-apa yang dilakukan oleh umat Yahudi tersebut tentunya dipandang telah merusak perjanjian damai atau Piagam Madinah tersebut.

Sekelumit data historis tersebut di atas adalah konteks sejarah makro (atau: mezzo) turunnya QS. al-Ma'idah: 51. Selain itu, ayat ini pun memiliki *sabab al-nuzul* mikro, yakni peristiwa-peristiwa kecil yang juga melatarbelakangi turunnya ayat tersebut. Para ulama berpendapat bahwa ayat tersebut memiliki *sabab al-nuzul* (sebab turunnya ayat). Mereka menyebutkan beberapa riwayat yang bervariasi. Sebagian mengatakan bahwa ayat tersebut berkenaan dengan kisah 'Ubadah ibn al-Shamit yang tidak lagi mempercayai kaum Yahudi dan Nasrani di Madinah sebagai aliansi (*awliya'*) yang bisa membantu umat Islam dalam peperangan, dan 'Abdullah ibn Ubayy ibn Salul yang masih mempercayai mereka sebagai kawan dalam peperangan. Sebagian riwayat lain menerangkan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan Abu Lubabah yang diutus Rasulullah Saw kepada Banu Quraizhah yang merusak perjanjian dukungan dan perdamaian dengan Rasulullah dan umatnya. Riwayat yang lain lagi merangkan bahwa ayat tersebut terkait dengan kekhawatiran umat Islam menjelang terjadinya perang Uhud; karena itu, sebagian dari mereka mencoba meminta bantuan teman-teman Yahudi, dan sebagian yang lain ingin meminta bantuan kepada kaum Nasrani di

---

[272] Lihat, misalnya, https://www.al-islam.org/life-muhammad-prophet-sayyid-saeed-akhtar-rizvi/battles, diakses pada tanggal 1 September 2017.

Madinah; ayat tersebut turun untuk menasehati umat Islam saat itu agar tidak meminta bantuan kepada mereka.[273] Terlepas dari variasi riwayat-riwayat tersebut di atas, bisa digarisbawahi bahwa ayat tersebut turun dalam konteks peperangan, dimana kehati-hatian dalam strategi perang harus selalu diperhatikan, sehingga tidak boleh meminta bantuan dari pihak-pihak lain yang belum jelas komitmennya. Dengan kata lain, konteks historis turunnya ayat itu bukan pertemanan dalam situasi damai, dan bukan pula konteks pemilihan kepala pemerintahan.

b) Analisa Linguistik

Terkait dengan aspek bahasa, sebenarnya ayat tersebut mengandung beberapa kosa kata yang harus dianalisa secara cermat. Namun, buku ini tidak dimaksudkan untuk membahas semuanya, melainkan hanya sebagian saja.

Pertama adalah kata *awliya'*. Kata tersebut adalah bentuk plural dari kata *waliy*. Kata dasar dari kata tersebut adalah *al-wilayah* atau *al-walayah*. Ibn Manzhur mengatakan bahwa kata tersebut memiliki dua kemungkinan makna, sebagai berikut: (1)*al-imarah* (melaksanakan hal-hal yang terkait dengan *tadbir* [pengaturan], *qudrah* [kekuasaan] dan *fi'l* [tindakan]), dan (2) *nushrah* (menolong). Sebagian ahli bahasa cenderung mengatakana bahwa kata *al-wilayah* berarti makna pertama, dan *al-walayah* menunjukkan arti yang kedua. Kata *al-wilayah* mempunyai *isim fa'il* (kata benda yang berarti pelaku)*: wālī* (orang yang melakukan pengaturan, kekuasaan dan tindakan) (plural: *wulāt*), sedangkan *al-walayah* mempunyai *isim fa'il: waliyy* (orang yang menolong) (plural: *awliya'*). Baik *al-wali* maupun *al-waliyy* digunakan sebagai *al-asma' al-husna* (Nama-

---

[273] Lihat, misalnya, al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul,* h. 103. Kitab-kita tafsir, seperti karya al-Thabari dan Ibn Katsir, juga menyebutkan *asbab al-nuzul* tersebut.

nama Allah) yang berati bahwa Allah adalah Dzat yang mengatur seluruh urusan di alam semesta ini, dan Dzat yang memberikan pertolongan.[274] Pertanyaannya sekarang: makna yang mana yang lebih tepat untuk kata *awliya'* di QS. al-Ma'idah: 51? Dalam teori hermeneutika, baik umum maupun Islam, disebutkan bahwa dalam memahami sebuah kata seseorang harus memperhatikan penggunaan kata yang dimaksud oleh pengarang teks dan atau yang dipahami oleh audiens historis pada masa teks dibuat atau diwahyukan.

Audiens historis ayat tersebut adalah Nabi dan para sahabatnya. Ada hadis Nabi yang membantu kita untuk mengetahui makna kata *awliya'* di ayat tersebut. Makna kata tersebut tersebut adalah 'teman setia atau penolong', bukan 'pemimpin'. Hadis yang dimaksud adalah, sebagai berikut:

مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ

Artinya: Barangsiapa memusuhi *waliy*-ku, maka aku proklamirkan perang dengannya.

Kata *waliy* pada hadis ini tidaklah berarti pemimpin, karena pemimpin (tertinggi) umat Islam saat itu adalah Nabi sendiri, melainkan berarti orang yang dekat (teman setia) dengan Nabi. Para ulama memberi penjelasan bahwa *waliy* yang dimaksud Nabi adalah Bilal ibn Abi Rabbah dan lain-lain. Dalam sejarah kita mengetahui bahwa Bilal bukanlah seorang pemimpin, tetapi seorang budak yang dimerdekakan oleh Abu Bakr. Bilal adalah salah satu teman dekat Nabi, dan bukan pemimpin Nabi.

Muqatil ibn Sulayman, seorang tabi'i (murid Sahabat Nabi) cenderung memaknai kata *awliya'*pada ayat tersebut dengan

---

[274] Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.),h. 4920.

‘penolong-penolong’.[275] Muhammad ibn Jarir al-Thabari, misalnya, menafsirkan kata *awliya’* dengan *anshar wa hulafa’* (penolong-penolong dan aliansi-aliansi atau teman-teman dekat).[276] Terjemahan ayat dalam Bahasa Indonesia yang mendekati dengan penjelasan Muqatil dan al-Thabari adalah terjemahan M. Quraish Shihab atas kata tersebut: ‘para wali’ (teman dekat dan penolong).[277]

Berdasarkan data-data tersebut, kita dapat mengambil kesimpulan bahwa makna kata *awliya’* adalah ‘penolong-penolong dan teman-teman setia’.

Kedua, partikel *al* pada kata *al-yahud* dan *al-nashara*. Dalam gramatika Bahasa Arab atau Ilmu Nahwu, *al* itu partikel yang berfungsi membuat lafal yang dibubuhi itu menjadi *isim ma‘rifah* (diketahui). Adapun petunjuk artinya bisa dua kemungkinan: (1) *li ‘ahd al-dzihni,* dalam arti: sudah diketahui dan ditentukan siapa/apa yang dimaksud, dan (2) *li istighraq al-jinsi*, dalam arti: mencakup seluruh hal atau orang yang terkandung dalam suatu lafal. Terkait dengan *al* yang dibubuhkan pada lafal *yahud* dan *nashara*, penulis berpandangan bahwa arti dari partikel *al* tersebut adalah *al li ‘ahd aldzihni,* sehingga hal ini berarti: Yahudi dan Nasrani tertentu, bukan semuanya. Apabila kita memperhatikan konteks historis di atas, maka larangan yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah larangan menjadikan kaum Yahudi dan Nasrani di Madinah yang telah mengkhiyanati perjanjian damai dan janji membela Madinah pada masa Nabi, yakni Piagam Madinah.

c) *Ide Moral Ayat atau Maqshad al-Ayat*

Melihat hal-hal tersebut di atas, ide moral atau pesan utama yang bersifat universal dari ayat itu adalah, paling tidak, sebagai berikut.

---

[275] Muqatil ibn Sulayman, *Tafsir Muqatil ibn Sulayman* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t,) 1: 305.
[276] Al-Thabari, *Jami‘ al-Bayan,* 8: 507.
[277] Quraish Shihab, *al-Qur’an dan Maknanya,* h. 117.

Pertama, perintah atau anjuran untuk berteman dengan orang-orang yang bisa dipercaya, khususnya dalam hal-hal yang sangat penting dalam kehidupan bermasyarakat, dan larangan untuk memilih aliansi dan teman yang suka atau telah berkhiyanat, kecuali memang kelompok atau orang itu telah bertaubat dan berubah menjadi baik.

Kedua, komitmen bersama dan saling menjaga perjanjian/kesepakatan bersama itu harus ditegakkan dan tidak boleh dikhiyanati. Apabila komitmen dan perjanjian itu dirusak secara sepihak, maka yang akan terjadi adalah kehilangan *trust* (kepercayaan) dari kelompok yang dikhiyanati, sebagaimana kehilangan *trust* umat Islam Madinah pada masa Nabi kepada kaum Yahudi dan Nasrani yang menyalahi *The Medinan Charter* (Piagam Madinah) yang salah satu intinya adalah saling menolong dan membantu antarkomunitas saat itu di Madinah.

Ketiga, ayat tersebut tidak ada hubungannya dengan pemilihan kepala negara atau kepala daerah. Islam hanya mengajarkan bahwa kepala negara atau daerah sebaiknya orang yang mampu berbuat adil kepada seluruh masyarakat yang berada di wilayah kekuasaannya, tanpa memandang perbedaan agama dan suku. Prilaku adil kepada semua orang harus ditegakkan dan kezaliman/ketidakadilan harus ditinggalkan.

BAB V
PENUTUP

DALAM bab ini penulis ingin mengatakan bahwa setelah dilakukan kajian yang cukup mendalam terhadap pemikiran-pemikiran hermeneutika Barat, khususnya pemikiran Schleiermacher, Gadamer, Gracia dan Poststrukturalisme, penulis sampai kepada kesimpulan bahwa banyak teori dan metode hermeneutika dalam memperkuat dan mengembangkan Ulumul Qur'an dan memperdalam praktek penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam penggunaan hermeneutika ini penafsir (khususnya sarjana-sarjana muslim) harus tetap memperhatikan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diturunkan melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw. Al-Qur'an adalah hidayah dari Allah untuk semua manusia sejak masa Nabi Muhammad hingga hari akhir. Karena itu, Al-Qur'an perlu untuk ditafsirkan sepanjang masa seiring dengan perkembangan pemikiran manusia, perkembangan ilmu dan teknologi, dinamika sosial, perkembangan budaya dan lain-lain. Namun dalam proses penafsiran, penafsir seharusnya tidak terlalu subyektivis, melainkan selalu mencoba menggabungkan makna historis (*ma'na*) yang dianalisa dengan

memperhatikan horison teks dengan subyektivitas dan horison penafsir yang memang tidak bisa terlepas dari berbagai hal yang telah mempengaruhi akal pikirannya, atau yang biasa disebut oleh Gadamer dengan istilah *effective history*. Contoh-contoh penafsiran yang demikian ini telah penulis paparkan dalam buku ini. Khusus terkait penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan *ma'na-cum-maghza*, insya Allah penulis akan mengelaborasinya lebih lanjut. Hal-hal yang akan dipaparkan lebih rinci adalah paradigma, prinsip dan metode penafsiran, serta contoh-contoh aplikasinya. Semoga Allah memberikan kesempatan dan petunjuk kepada penulis. Amin.

Satu hal lagi yang perlu penulis katakan adalah bahwa penafsiran atas Al-Qur'an itu hanya bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan manusia dan alam, bukan untuk membuat kerusakan dan kesengsaraan. Penafsiran atas Al-Qur'an itu juga dalam rangka mencapai keselamatan dan kebahagiaan manusia, baik di dunia maupun di akhirat, di bawah lindungan Allah Swt. Semoga Allah selalu memberikan hidayah kepada kita semua. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Rahman, ‘A’isha (Bint al-Syathi’). *Al-Tafsir al-Bayani li-l-Qur’an al-Karim*. Kairo: Dar al-Ma‘arif, 1990.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqiqah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1995.

_______. “Al-Manhaj an-Naf‘i li Fahm an-Nushūsh ad-Diniyyah.” *Al-Hilal*(Maret 1992): 54-60.

Aristotle, *The Basic Works of Aristotle,* ed. Richard McKeon (New York: The Modern Library, 2001), h. 40-61.

Burkand, Franz-Peter . “Allegorie.” Dalam Peter Prechtl dan Franz-Peter Burkand (eds.). *Metzler Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen*. Stuutgart: Verlag J.B. Metzler, 1999.

Gerhard Bowering. “The Scriptural ‘Senses’ in Medieval Sufi Qur’an Exegesis.” Dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish dan J. W. Goering (ed.). *With Reference for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003: 346-365.

Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality*. New York: State New York University Press, 1995.

Burkard, Franz-Peter Burkard. “Hermeneutik.” Dalam Peter Prechtl danFranz-Peter Burkard(ed.). *Metzler Philosophie Lexikon*. Stuttgart:Metzler, 1999.

De Saussure, Ferdinan. *Course in General Linguistics*. Terj. Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1959.

Fish, Stanley.*Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980

Fitzmyer, Joseph A., "Historical Criticism: its Role in Biblical Interpretation and Church Life," *Theological Studies* 50(1989): 244-259.

Gadamer, Hans-Georg. "Classical and Philosophical Hermeneutics." Dalam*Theory, Culture and Society*. London: SAGE, 2006. Vol. 23 (1).

_______. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1990 [cetakan 1 tahun 1960].

_______. "Text and Interpretation." Dalam B. R. Wachterhauser (ed.).*Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: Albany StateUniversity of New York Press, 1986.

Ginther, James R. "*Laudat sensum et significationem:* Robert Grosseteste on the Four Senses of Scripture." Dalam J. D. McAuliffe, B. D.Walfish, dan J. W. Goering (eds.). *With Reverence for the Word:Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*.Oxford: OxfordUniversity Press, 2003: 237-255.

Goering, Joseph W. "Introduction to Medieval Christian Biblical Interpretation." Dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering (eds.). *WithReverence for the Word: Medieval ScripturalExegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Gracia, Jorge. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany:State University of New York Press, 1995.

Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven:Yale University Press, 1991.

Hanafi, Hassan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an." Dalam Stefan Wild (ed.). *The Qur'an as Text*. Leiden: Brill, 1996.

Hanafi, Hassan. *Hermeneutika Al-Qur'an?* Terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press,1967.

Howard, Roy J. *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Ibn 'Asyur, Muhammad al-Thâhir. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: al-Dar al- Tunisiyyah, 1984.

Ibn Katsir, Isma'il ibn 'Umar.*Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t..

Ibn Sulayman, Muqatil. *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t

Ibn Taimiyyah, Taqiy al-Din Ahmad. *Risalah fi 'Ilm al-Bathin wa l-Zhahir.*Dalam *Majmu'at al-Rasa'il al-Muniriyyah.*Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1970.

Jarim, al-, 'Ali dan Mushthafa Amin.*Al-Nahw al-Wadlih.*Beirut: al-Maktabah al- Lughawiyah, t.t.

Jung, Matthias. *Hermeneutik zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2001.

Khalaf Allah, Muhammad Ahmad. *Al-Fann al-Qashashifi l-Qur'an al-Karim.*Kairo: Maktabat al-Anglo al-Mishriyya, 1953.

Khuli, al-, Amin. *Manahij tajdid fi l-nahw wa-l-balaghah wa-l-tafsir wa-l-adab*. Kairo: Dar al-Ma'rifa, 1961.

Körner, Felix. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary TurkishUniversity Theology*. Würzburg: Ergon, 2004.

_______. *Alter Text-neuer Kontext: Koranhermneutik in der Türkei heute.*Freiburg: Herder, 2006)

Lefkoviz, Lori Hope. "Creating the World: Structuralism and Semiotics."Dalam G. Douglas Atkins dan Laura Morrow (eds.). *ContemporaryLiterary Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1989.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Terj. Claire Jacobson danBrooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.

Marshall, I. H. "Historical Criticism." Dalam I. Howard Marshall (ed.). *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Carlisle: The Paternoster Press, 1977, edisi revisi 1979.

Mubarakfuri, al-, Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim. *Tuhfatal-Ahwadzi bi Syarh Jami' al-Turmudzi*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Netton, Ian Richard. "Towards a Modern *Tafsir* of Surat al-Kahf. Structure and Semiotics." *Journalof Qur'anic Studies* 2,1(2000): 67-87.

Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A ComprehensiveIntroduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove: IntervarsityPress, 1991).

Peters, F. E.*Muhammad and the Origins of Islam*.Albany: State University of New York Press, 1994.

Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. Austin: University of TexasPress, 1970.

Rahman,*Islam*.Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

_______. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press,1982.

Robinson, Neal. *Discovering the Qur'a: A Contemporary Approach to aVeiled Text*. London: SCM, 1996.

Saeed, Abdullah. "Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an." Dalam Soha Taji-Farouki (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. London: Oxford UniversityPress, 2004: 37-65.

_______ *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*.Terj. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Scholes, Robert. *Semiotics and Interpretation*. New Haven: Yale UniversityPress, 1982.

Scholz, Oliver R. *Verstehen und Rationalität*. Frankfurt am Main: VittorioKlostermann, 2001.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.

_______. *Tajfif Manabi' al-Irhab*. Damaskus: al-Ahali, 2008.

Syamsuddin, Sahiron. *Muhammad Šahrurs Koranhermeneutik und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren*. Wuerzburg: Ergon, 2009.

Synan, Erdward. "The Four 'Senses' and Four Exegetes." Dalam J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, dan J. W. Goering (eds.). *With Reverence forthe Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, andIslam*. Oxford: OxfordUniversity Press, 2003: 225-236.

Talbi, Muhammad. *'Iyal Allah*. Tunis: Saras li-l-Nasyr, 1992.

Thabari, al-, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir.*Jami' al-Bayan 'an Ta'wil AyAl-Qur'an*. Kairo: Hajar, 2001.

Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids:Zondervan, 1992.

Tietz, Udo. *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2000.

Tustari, al-, Sahl ibn Abdillah. *Great Commentaries on the Holy Qur'an*. Terj. Annabel Keeler dan Ali Keeler. Louisville: Fons Vitae, 2011.

Tustari, al-, Muhammad Sahl ibn 'Abdillah. *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*. Kairo: Dar al-Haram, 2004.

Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. JahrhundertHidschra*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

Vedder, Ben. *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zurInterpretation der Wirklichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

Wahidi, al-, ‘Ali ibn Ahmad. *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.

Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakrta: Pesantren Nawesea Press, 2006.

Wielandt, Rotraud. “*Exegesis of the Qur’an: Early Modern and Contemporary.*” Dalam Jane D. McAuliffe (ed.). Encyclopaedia of the Qur’an. Leiden: Brill, 2002. 2: 124-142. Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin “Tafsir Al-Qur’an: Masa Modern dan Kontemporer.” Dalam Tashwirul Afkar: Jurnal RefleksiPemikiran Keagamaan dan Kebudayaan 18 (2004): 69-70.

Zamakhsyari, al-, Mahmud ibn ‘Umar.*Al-Kasysyaf.*Kairo: Maktabat al-‘Abikan, 1998.

Zarkasyi, al-,Badr al-Din Muhammad ibn ‘Abdillah. al-Burhan fi ‘Ulum Al-Qur’an. Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1972.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

HERMENEUTIKA DAN PENGEMBANGAN ULUMUL QUR'AN

Perdebatan tentang kemungkinan pengembangan Ulumul Qur'an melalui hermeneutika dan tentang penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an hingga saat ini masih diperdebatkan di kalangan para ulama dan sarjana Islam. Pro dan kontra pun terjadi dan tidak dapat dihindari. Sebagian dari mereka menolak hermeneutika secara totalitas. Sebagian yang lain menerimanya secara keseluruhan dan sebagian yang lain lagi berusaha menengah-nengahi perbedaan pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa sebagian teori hermeneutika dipandang acceptable (diterima) dalam kajian keislaman. Di Indonesia, misalnya, sarjana-sarjana, seperti Adian Husaini, menolak hermeneutika secara mutlak, sementara Quraish Shihab, seorang profesor dalam bidang Tafsir Al-Qur'an dan sekaligus seorang penafsir, memiliki pandangan yang berbeda. Beliau menegaskan bahwa sebagian teori dan metode hermeneutika dapat digunakan dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an. Di Mesir, Hassan Hanafi membuka kemungkinan penerapan hermeneutika dalam memahami teks-teks keagamaan, sementara Muhammad 'Imarah mengkritik hermeneutika mati-matian. Baik mereka yang pro maupun yang kontra terhadap hermeneutika membangun argumentasinya masing-masing.

ISBN: 978-979-1682-33-6

PESANTREN Nawesea PRESS

Baitul Hikmah Press